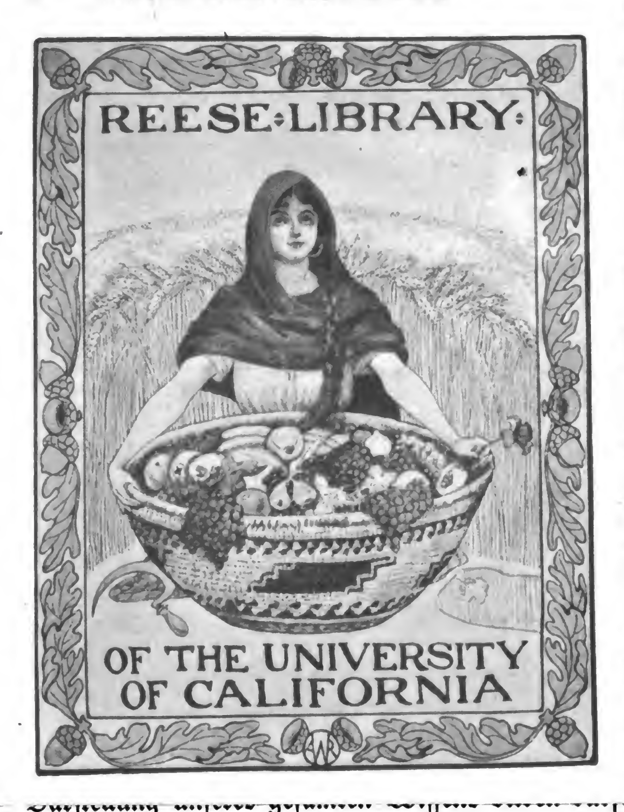
NEUTESTAMENTLICHE ZEITGESCHICHTE ... VON LIC. DR. W. STAERK ...

Willy Staerk



Sammlung



Ein ausführliches Verzeichnis der bisher erschienenen Nummern befindet sich am Schluß dieses Bändchens

Sammlung Göschen

Neutestamentliche Zeitgeschichte

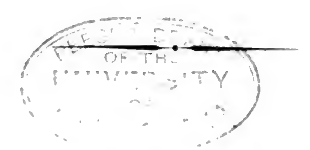
II

Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft

von

Lic. Dr. W. Staerk
Privatdozent in Jena

Mit einer Planskizze



Leipzig
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
1907

Spamersche Buchdruckerei, Leipzig-R.

Inhaltsverzeichnis.

III. Teil.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

III. Teil.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

„Wer behauptet, die Thora sei nicht vom Himmel, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt."
Sanhedrin X, 1.

§ 1. Die jüdische Kirche.

Die Religion Israels auf der Höhe seiner geschichtlichen Entwicklung war eine charakteristisch ausgeprägte Volksreligion, aber freilich mit einem von ihrem Ursprung her ihr eignenden Zuge zum religiös-sittlichen Universalismus. Das Judentum zur Zeit Jesu und der apostolischen Mission war eine den Schranken der Nation längst entwachsene Weltreligion, aber freilich mit einem starken, das Erbe der Vergangenheit verratenden Zuge zum nationalen Partikularismus. Jene war eine antike politische Religion, dieses eine national verschränkte Kirche.

Ihre Anfänge reichen zurück bis in die Zeit des Unterganges der Nation im 6. Jahrhundert v. Chr. Die Stufe der religiösen Entwicklung Israels, die jene Katastrophe überdauerte, trug bereits die Keime zu der eigenartigen kirchlichen Neubildung der israelitischen Religion in sich, die uns im späteren Judentum begegnet und durch den Anspruch der Allgemeingültigkeit bei ungebrochener

völkischer Exklusivität gekennzeichnet wird. Charakteristische Gedanken wie der Deuterojesaias (d. h. des Verfassers der in Jes. 40—55 enthaltenen Hymnen), daß Israel von seinem Gotte den hohen Beruf bekommen habe, ein „Licht für die Völker", d. h. der Missionar der Heidenwelt zu werden (vgl. Jes. 49, 6; 42, 1), und der Maleachis (d. h. der anonymen Schrift am Ende des Prophetenkanons), daß die Götter der Heiden nur Erscheinungsweisen des einen Jahwe, des Herrn Himmels und der Erde, seien, darum ihr Kultus eigentlich diesem einzigen Gotte gelte (Mal. 1, 11), — also die volle Höhe des alten, von den Propheten zum Siege gebrachten Glaubens an den einen überweltlichen Gott in engster Verknüpfung mit der Überzeugung von dem Recht und der Notwendigkeit von Israels völkischer Eigenart und von seinem Primat in der Welt bezeichnen die ersten Stufen dieses kirchlichen Entwickelungsprozesses, dessen Abschluß im neutestamentlichen Zeitalter erfolgte. Man versteht ihn freilich nur ganz, wenn man ihn im Lichte jener größeren weltgeschichtlichen Tendenz auf Herausarbeitung des allgemein Menschlichen überhaupt und der religiösen Vorstellungen im besonderen aus dem national verschränkten Eigenleben betrachtet, also jenes Zuges zum Individualismus und Universalismus, der seit der Perserzeit durch die antike Kulturwelt ging. Die von den Semiten erstmalig verwirklichte, von den Persern durch die Existenz ihrer weltumfassenden Herrschaft genährte Idee des Weltreiches einerseits und die aus der sokratisch-platonischen Philosophie resultierende dualistische Weltanschauung andererseits, die das Interesse von den irdischen Aufgaben des Lebens in Stadt und Staat auf eine höhere Geisteswelt ablenkte, haben ihre gewaltigsten Wirkungen auf die antike Völkerwelt aus-

geübt, indem sie die Religionen aus der Enge der nationalen Aufgaben herausführten und dadurch einerseits verinnerlichten, andererseits über die alten politischen Grenzen hinaus an die Menschen als solche, nicht als Glieder einer Nation, wiesen. So wurden die Götter zu unpolitischen, von geschichtlichen Wechselfällen unabhängigen Mächten, und damit wurde die Idee der einen welterhaltenden und die Menschheit durchwaltenden Gottheit vorbereitet. So wurden die Nationen zu einzelnen Gruppen von Verehrern der Götter, zu Individuen, die sich zu einem Gott bekannten, nicht als Bürger in dessen Kult hineingeboren wurden. *Kurz, die Religionen bekamen dadurch einen Zug zum Monotheistischen und zum Kirchlichen.*

Im Judentum haben diese allgemeinen Tendenzen mit besonderer Kraft nach Gestaltung gedrängt, weil ihnen die Eigenart der Religion Israels hierin entgegenkam, stießen aber auch in ihm auf eine unüberwindliche Schranke. Die ethische und universale Gottesvorstellung war dieses Volkes besondere Gabe von Anfang an gewesen. Die alte Prophetie hatte sie aus der Gefahr des Aufgehens in den Zwecken und Aufgaben des nationalen Lebens und des Untergehens in der alles höhere sittliche Empfinden tötenden kananitischen Naturreligion gerettet. In gewaltiger Vertiefung stand sie dem Geschlechte, das den Untergang des Staates erlebte, vor Augen, demütigend und erhebend zugleich. Nun schuf sie sich einen neuen Leib in *dem* Judentum, das das stolze Bewußtsein, den allein wahren Gott zu haben und darum der Welt das Höchste bieten zu können, mit dem Anspruch auf eine exklusive Stellung in dieser Welt verband. Denn in der theokratischen, d. h. eben kirchlichen Gemeinschaft des Judentums sollten wohl alle

Völker vereinigt sein, aber die Juden wollten darin ihre bevorrechtete Stelle haben.

Wegen dieser nicht zu unterdrückenden Opposition der nationalen Eigenliebe gegen die ausgleichenden Tendenzen der weltgeschichtlichen Entwicklung war es aber für das Judentum von besonderer Bedeutung, daß seine politische Lage im Perserreich und dann unter der macedonischen und römischen Oberherrschaft die Entwickelung zur Kirche mächtig förderte. Eigentliche politische Aufgaben hatten die Juden von Anfang an nicht mehr. Der geringe Rest von Selbstverwaltung, den das statthalterliche Regiment der persischen und griechischen Könige ließ, war kein Feld für Betätigung politischer Art. So war die Religion von vornherein auf ihr eigenes Gebiet, die Ausbildung des Kultus und der ethisch-rituellen Frömmigkeit, konzentriert, und als die makkabäische Reaktion einsetzte, war die kirchliche, Nation und Religion trennende Richtung im Judentum schon zu stark, um sich ganz wieder zurückdrängen zu lassen. Die „Frommen“ zur Zeit des Judas (s. I, S. 33) waren bereit, das Regiment des legitimen seleucidischen Parteigängers Alcimus zu ertragen, nachdem sie ihr religiöses Recht sich erkämpft hatten. Für die nationale Machtpolitik der Makkabäer waren sie nicht zu haben. So ist das Judentum durch seine politische Entwicklung gewissermaßen zur Kirche erzogen worden, und die kirchliche Stimmung ist die herrschende geblieben trotz der immer wieder durchbrechenden nationalen Leidenschaft der breiten Masse. Sie hat auch das palästinensische Judentum über den völligen Zusammenbruch der völkischen Existenz hinübergerettet.

Andererseits ist die Entstehung und großartige Ausbreitung der Diaspora (s. I, § 7) von entschei-

dender Bedeutung für diese Entwicklung gewesen. Sie erst hat aus der ecclesiola des älteren Judentums die weltumspannende jüdische ecclesia der neutestamentlichen Zeit gemacht, und an ihr vor allem tritt der oben erwähnte kosmopolitisch-exklusive Zug des kirchlichen Judentums hervor. Diese Diasporajuden hatten wohl draußen in der weiten Welt ihr Vaterland, darin echte Kinder des hellenistischen Individualismus, der die Heimat da fand, wo es dem Menschen gut ging, aber ihre Metropole blieb, wie Philo sagt, Jerusalem, „die heilige Stadt, wo der Tempel des höchsten Gottes steht". Dorthin steuerten sie alle ihren Beitrag (s. u. S. 15), dorthin wenigstens einmal zu pilgern, war der Wunsch jedes frommen Juden, und von dorther kamen die Sendboten des Synedriums zu ihnen, um ihr kirchliches Leben zu kontrollieren. Jerusalem war das heilige Rom der jüdischen Kirche, das Symbol der geistigen Einheit des über die Welt zerstreuten, die Sprachen der Welt sprechenden und doch nicht in der Welt zerfließenden Judentums.

Hat somit die jüdische Kirche in der grundsätzlichen Lösung der Religion aus den Schranken nationaler Existenz durch das Übergehen aller politischen Geschäfte auf die Fremdherrschaft und durch die Ausdehnung der Juden über die ganze antike Welt ihre Wurzel gehabt, so ist der Boden, in den diese sich immer fester senkte und aus dem sie ihre Kraft zog, der Gegensatz gegen ebendiese Welt, d. h. das gemeinschaftbildende Bewußtsein von der Überlegenheit über deren geistige Güter gewesen. Durch den bewußten Gegensatz gegen die Welt hatte sich einst der Rest Israels aus dem Versinken in die heidnische Kultur gerettet. Die jüdischen Frommen im Exil hatten aus diesem Gegensatz heraus das Fundament der Theokratie, das Gesetz

Moses, geschaffen. Er bildete auch fernerhin die Folie, auf der sich Israel als Kirche abhob. Nur war die Welt inzwischen größer geworden und die Kultur unendlich reicher. Früher war es das semitische Heidentum Kanaans und seiner Nachbarländer, gegen das Israel sich abschloß; jetzt war es die große griechisch-römische Welt mit ihrer philosophischen Welterklärung, ihrem volkstümlichen Synkretismus, ihrer krassen Menschenvergötterung und ihrem Lasterleben. Ihr gegenüber war in allen Juden das Hochgefühl lebendig, andere und bessere Güter als sie zu besitzen, und dieses gemeinsame Bewußtsein war recht eigentlich der Grundzug im Wesen der jüdischen Kirche. Hier setzte auch die aus Haß und Bewunderung gemischte Betrachtung der Juden als eines Neuen in der Welt ein, nicht als einer Nation neben anderen, sondern als eines alterum genus, einer anderen Menschheit (s. I, S. 133).

Die kirchliche Einheit des Judentums fand ihren sichtbaren Ausdruck in drei grundlegenden Einrichtungen. Überall, wo es Judengemeinden gab, wurden die Beziehungen dieser zum Zentralheiligtum in Jerusalem (durch Entrichtung der Tempelsteuer und durch Pilgerfahrten) und zur höchsten geistlichen Behörde daselbst (durch Aufnahme der visitierenden Gesandten) gepflegt; überall gab es synagogale Gottesdienste, und überall wurde das Gesetz in irgendwelchem Umfange streng beobachtet. Davon ist im folgenden des näheren zu sprechen.

§ 2. Tempelkultus und synagogale Gemeinschaft.

Solange der Tempel zu Jerusalem stand, ist auch der dort geübte Opferkult ein charakteristisches Merkmal der jüdischen Religion gewesen und die Teilnahme an ihm

als selbstverständlicher Erweis der Frömmigkeit gewertet worden. Auch noch zu einer Zeit, wo schon längst eine andere Form des religiösen Lebens mit ihm konkurrierte, wo nicht bloß einzelne Fromme, sondern eine ganze Gemeinschaft von Juden dem Opferkult prinzipiell ablehnend gegenüberstand (s. u. S. 124ff.) und wo die mehr als gelegentliche persönliche Teilnahme an diesem Kultus nur den allerwenigsten Bekennern Moses möglich war. Nimmt man hinzu, daß das Aufhören des Tempelkultus das Judentum nicht nur nicht vernichtet hat, sondern im Gegenteil in der pharisäischen Entwicklung förderte und erstarken ließ, mithin dieser Kultus nicht mehr im Zentrum der jüdischen Religion gestanden haben kann, so erscheint das hohe Ansehen dieser Art Gottesverehrung (vgl. AG. 2, 46; 3, 1; 3, 11) als ein Problem. Seine Erklärung wird darin liegen, daß dieser Kultus mit seinen zum Teil uralten, kaum noch verstandenen, aber vom Gesetz als Wille Gottes statuierten Zeremonien und seinem zahlreichen, durch soziale Sonderstellung und Reinheit des Blutes auch äußerlich von der Masse geschiedenen Klerus eine stets ungeschwächte Anziehungskraft für die sinnlichen Bedürfnisse der Gläubigen besaß, ähnlich etwa der faszinierenden Wirkung eines pontifikalen Hochamtes in St. Peter zu Rom auf die katholischen Christen. Man darf auch vermuten, daß die offiziellen täglichen oder festtäglichen blutigen Opfer um ihrer Beziehung auf *ganz* Israel willen im besonderen den Charakter sakramentaler kirchlicher Handlungen hatten, also Israels *kirchliches* Bewußtsein klar zum Ausdruck brachten, und diesen Umstand zur Erklärung der hohen Schätzung des Tempelkultus heranziehen. Ein Ausspruch wie der des berühmten Rabban Jochanan ben Zakkai (Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.), der Altar zu Jerusalem sei

das Zeichen der Versöhnung und seine Steine stifteten Versöhnung zwischen Israel und seinem Vater im Himmel, darf wohl in diesem Sinne gedeutet werden.

Jedenfalls haben Motive jener und dieser Art zu dem zentralen kirchlichen Ansehen des Tempelkultus zusammengewirkt, und es sind für den Juden gewiß die feierlichsten Stunden gewesen, wo er im Hause seines Gottes den Opferdienst mit seinem Gebet begleiten und den Segen aus des Priesters Munde empfangen durfte.

Das Tempelgebäude selbst mit seinen prächtigen mosaikgepflasterten Vorhöfen, den ringsum laufenden Säulenhallen (*στοαί* vgl. AG. 3, 11), unter denen die auf der Südseite des äußeren Vorhofes befindliche mit ihren 162 korinthischen Säulen ein Meisterwerk griechischer Baukunst gewesen sein muß, mit den herrlichen Toren aus Metallguß (vgl. AG. 3, 2 die „schöne" Tür, *θύρα ὡραία*)[1]) machte einen imponierenden Eindruck auf alle Besucher, vgl. Mc. 13, 1. Man war von seiner Unzerstörbarkeit fest überzeugt (Offb. 11, 1f.). Die feierlichen Kultushandlungen kirchlichen Charakters: das tägliche Brandopfer am Morgen, d. h. bei Tagesanbruch, und Nachmittag (vgl. AG. 3, 1; ca. 3 Uhr), bestehend aus einem einjährigen fehlerlosen männlichen Lamm mit zugehörigem Speisopfer (einem Teig aus Feinmehl und Öl) und Trankopfer (einem kleinen Quantum Wein), nebst dem täglichen Speisopfer des Hohenpriesters (vgl. Hebr. 7, 27, das aber kein „Sündopfer" war und nicht immer von dem Hohenpriester selbst dargebracht wurde),

---

[1]) Als Haupteingang zum inneren Vorhof war dieses Tor der Sitz der Bettler.

und dem Brandopfer für den Kaiser, dem täglichen Räucheropfer, das das Brandopfer morgens und abends begleitete, und der Bedienung des heiligen Leuchters; ferner der materiell verstärkte sabbatlich eund festtägige Kultus (Neumond-, Passah-, Wochenfest- und Laubhüttenfestopfer sowie die am großen Versöhnungs- oder Fasttage vgl. AG. 27, 9) waren eine Summe peinlich genauer Zeremonien, bei der die ganze feierliche Umständlichkeit priesterlicher Kultusübung und der Reichtum an Kultusgeräten von Edelmetall — 93 Dienstgeräte waren zur Vollziehung des täglichen Gottesdienstes nötig — entfaltet wurde. Ihre Majestät wurde noch erhöht durch wiederholte Gebete der Priester, Segnung des Volkes und Chorgesang und Musik der Leviten, bei dem das Volk anbetend niederfiel, vgl. Lc. 1, 10 und 21f. Dazu die Menge von Privatopfern in Gestalt von Gelübde-, Mahl-, Sünd- und Schuldopfern (vgl. AG. 21, 23ff.; Lc. 2, 24), zu deren Bewältigung an den großen Festen der Klerus kaum hinreichte — in der Tat ein Bild, dessen Anblick oder begeisterte Schilderung antike Menschen, die in Priestern und Opfern die notwendigen Vermittler zwischen Gottheit und Menschheit sahen, erheben und zu den höchsten Leistungen willig machen konnte.

Zur Besorgung des vielgestaltigen Kultus und zur Aufrechterhaltung der Ordnung war natürlich ein ganzes Heer von Priestern und Kultusdienern nötig.

Die jüdische Priesterschaft, deren Haupt der Hohepriester war (s. I, S. 63f.), war in 24 Abteilungen (*ἐφημερίαι* Lc. 1, 5, Luther: Ordnungen) geteilt, die in mehrere Unterabteilungen zerfielen; beide Arten standen je unter einem Vorsteher. Jede der *ἐφημερίαι* hatte eine Woche lang, mit dem Abendopfer des Sabbats beginnend,

Dienst im Tempel, und zwar derart, daß durchschnittlich auf jede Unterabteilung ein Tag kam. Unter dieser wurde durch Losung entschieden, wer die einzelnen kultischen Verrichtungen zu vollziehen hatte, vgl. Lc. 1, 8f.

In den Händen von Priestern lagen auch die höheren kirchlichen Verwaltungs- und Ordnungsämter. An Rang gleich neben dem Hohenpriester stand der „Hauptmann des Tempels" (*στρατηγός* AG. 4, 1), d. h. der Chef der gesamten Tempelpolizei, der wohl wieder besondere priesterliche *στρατηγοί* (Lc. 22, 4; Luther: Hauptleute) unter sich hatte. Für die umfangreiche Vermögensverwaltung des Tempels (vgl. den Tempelschatz [*κορβανᾶς*] Matth. 27, 6; Luther: Gotteskasten), in dessen Schatzkammern im inneren Vorhof genau wie bei anderen antiken Tempeln gewaltige Summen in gemünztem und ungemünztem Metall (Kultusgeräte [s. o.] und Weihgeschenke, auch solche von Nichtjuden, z. B. Augustus), große Vorräte an Naturalien und Stoffen, aber auch bedeutende Privatdepots lagen, bedurfte es eines besonderen Beamtenapparates, an dessen Spitze gewiß ein Oberschatzmeister stand.

Den legitimen Priestern untergeordnet waren die ebenfalls in 24 Klassen geteilten Leviten, der niedere Klerus, der zur Dienstleistung für die Priester bei den Kultushandlungen, insbesondere zu Tempelgesang und Tempelmusik bestimmt war und den ausgedehnten Ordnungs- und Wachdienst auf dem äußeren Tempelplatz, zumal an den Toren, zu versehen hatte. Auch die niedersten Dienstleistungen, wie Reinigen des Pflasters der Vorhöfe u. dgl., wurden meist von ihnen besorgt.

Zur Unterhaltung dieses großen, bei aller Exklusivi-

tät[1]) doch auch wieder internationalen Kultus, in dessen zum Teil recht profanes Treiben Mc. 11, 15ff. einen tiefen Einblick gibt, bedurfte es natürlich bedeutender Einnahmen. Diese bestanden außer in reichlichen Privatzuwendungen in Form von Votivgaben, Stiftungen und Kollekten aus den Opferstöcken (vgl. Mc. 12, 41ff.; das *γαζοφυλάκιον* [„Gotteskasten"] war einer der 13 posaunenförmigen Kästen für freiwillige Gaben im östlichen Vorhof) in der festen Kirchensteuer von 2 Drachmen oder $^1/_2$ Sekel (s. I, S. 69), die jeder männliche Jude vom 20. Lebensjahr an jährlich im Frühjahr zu zahlen hatte[2]), und in der jährlichen Holzlieferung für den Brandopferaltar, die wohl von der Diaspora (wie überhaupt alle Abgaben derselben neben der Kirchensteuer) in Geldwert geleistet wurde. Diese Einnahmen dienten ausschließlich zur Unterhaltung des Tempels selbst und des Kultus. Für den gesamten Klerus waren die nicht minder reichlichen Einkünfte aus den verschiedenen Opfer-

---

[1]) Nichtjuden war das Betreten des inneren Vorhofes bei Todesstrafe verboten, s. I, S. 63. In das Steingitter, das unten um die zum inneren Vorhof führenden Stufen herumlief, waren in Abständen Warnungstafeln auf Blöcken in griechischer resp. lateinischer Sprache eingelassen mit dem Wortlaut: „Kein Nichtjude darf den Raum hinter dem Gitter um das Heiligtum herum betreten. Zuwiderhandelnde haben sich selbst die Schuld zuzuschreiben, weil Todesstrafe darauf steht." — Sogar für Juden gab es bestimmte Beschränkungen. Den westlichen Teil des inneren Vorhofes, in dem das eigentliche Heiligtum stand, durften nur männliche Gläubige betreten, den Tempelbezirk überhaupt nur solche Personen, die von den gröbsten Formen kultischer Unreinheit frei waren, z. B. keine Menstruierende und Wöchnerin. Vom äußeren Vorhof bis zum Allerheiligsten steigerte sich die „Heiligkeit" des Tempelbezirks.

[2]) Sie wurde in den Gemeinden eingesammelt und von diesen durch Deputationen nach Jerusalem abgeführt, vgl. Matth. 17, 24.

arten (Sünd-, Schuld-, Mahl-, Speisopfern), von denen den Priestern bestimmte Stücke zufielen (sogar vom Brandopfer etwas, das Fell), aus der Feld- und Gartenernte (Erstlinge; Theruma, d. h. Abgabe des Besten der Feld- und Baumfrüchte; Levitenzehnt, vgl. Matth. 23, 23; Challa, d. h. Abgabe vom Brotteig, vgl. Röm. 11,16 ἀπαρχή; Luther: Anbruch), vom Viehstand (männliche Erstgeburt von reinen, d. h. opferbaren und unreinen Tieren in natura resp. in Geldwert; dazu gehörte auch die menschliche Erstgeburt, die mit 5 Sekeln = ca. 13 M. ausgelöst werden mußte[1]); Abgaben von jeder Schlachtung und von der Schafschur) und von mancherlei freiwilligen Leistungen (vgl. Mc. 7, 11) eine schier unerschöpfliche Quelle zum Lebensunterhalt.

Die materiellen Lasten, die der Tempelkultus den jüdischen Frommen auf die Schultern legte, waren also für die große Masse recht drückend und setzten einen Glaubenseifer und kirchlichen Sinn voraus, der höchste Achtung verdient, um so mehr, als doch für die Mehrzahl der Juden die Teilnahme an diesem Kult auf einige wenige Tage im Leben beschränkt war.

Nach dem Gesetz war nämlich der Jude von Kindesbeinen an zum Besuch des Tempels an den Hauptfesten verpflichtet, wenn er nicht durch Krankheit oder kultische Unreinheit daran verhindert war, doch wird die Praxis des Lebens diese allgemeine Forderung verschiedentlich modifiziert haben. Daß palästinensische Festpilger von weither nicht schon Knaben im zarteren Alter mitnahmen, ist selbstverständlich und wird auch in der schönen Legende Lc. 2, 41ff. vorausgesetzt. Das Dia-

---

[1]) Das „Darstellen“ des Kindes, Lc. 2, 22, ist wohl ein legendarischer, auf heilsgeschichtlicher Symbolik beruhender Zug.

sporajudentum aber hat gewiß einmütig danach gestrebt, wenigstens eins der hohen Feste in Jerusalem verbringen zu können, und wirklich werden Tausende jährlich die immerhin beschwerliche und kostspielige Reise zu Land oder zu Schiff gemacht haben. Aber der großen Masse der in der weiten Welt zerstreuten Juden wird dieses höchste Glück, das Land der Väter und die heilige Stadt Gottes zu betreten, wohl kaum mehr als einmal im Leben beschieden gewesen sein. Immerhin mag die Zahl der Wallfahrer, die an den Festen in Jerusalem regelmäßig zusammenkamen, an die Hunderttausend betragen haben[1]). —

Gegenüber dem mehr ideellen Wert des Tempelkultus war die religiöse Gemeinschaft in den Synagogen von unmittelbarer praktischer Bedeutung für das kirchliche Leben der Juden.

Synagoge (*συναγωγή*) bedeutet, wie der synonyme Ausdruck Kirche (*ἐκκλησία*), zweierlei, die religiöse Gemeinde und das für diese Gemeinde bestimmte Lokal, Gebäude oder öffentlichen Platz. In beiden Bedeutungen ist das Wort dem neutestamentlichen Zeitalter geläufig. Den bestimmten kirchlichen Zweck gibt es aber zunächst

---

[1]) Eine Art Konkurrenzheiligtum hatte der Tempel zu Jerusalem in dem von Onias IV. im heliopolitanischen Gau errichteten Tempel zu Leontopolis, s. I, S. 30. Er war, wie Josephus bezeugt und die neuerlichen Ausgrabungen Flinders Petries bestätigt haben, eine Nachbildung des nachexilischen Tempels zu Jerusalem. Von Bedeutung ist der dort gepflegte Kultus aber niemals gewesen, nicht einmal für die ägyptischen Juden, denn sie haben vermutlich niemals in den zwei Jahrhunderten seines Bestehens die Beziehungen zu Jerusalem ganz abgebrochen. Philo bezeugt ausdrücklich, daß sie wie die übrige Diaspora nach Jerusalem wallfahrteten, und daß auch die Priester von Leontopolis die Autorität des Zentralheiligtums anerkannt haben.

nicht an, denn *συναγωγή* heißt im hellenistischen Sprachgebrauch nur „Versammlung". Dagegen drückt diesen der parallele Ausdruck *προσευχή* (AG. 16, 13, wörtlich: Gebetsstätte[1])) aus. Die Synagoge war die zum Gebet versammelte religiöse Gemeinde. Wie aber im christlichen Gottesdienst nicht der Kultus, die Anbetung, die Hauptsache ist, sondern die religiöse Erhebung der Gemeinde durch Wortverkündigung, so im synagogalen Gottesdienst die Belehrung durch Lesen und Erörtern des Gesetzes. Die Synagogen waren, wie Philo sagt, recht eigentlich „Lehrhäuser", das „Lehren" in den Synagogen steht überall, wo sie im Neuen Testament erwähnt werden, im Vordergrund, vgl. Mc. 1, 21f.

In unserem Zeitalter war dieses kirchliche Institut, dessen Voraussetzung einerseits das Vorhandensein einer irgendwie organisierten religiösen Gemeinde[2]), andererseits ein bestimmtes Maß religiösen Jugendunterrichts durch Elternhaus und Schule (nach Art unseres mittelalterlichen Katechismusunterrichts) war, so fest eingebürgert, daß es als mosaische Einrichtung galt. Doch ist die Synagoge in Wirklichkeit wohl ein Erzeugnis des nachexilischen Judentums, resp. der jüdischen Exulantengemeinden. Ihre erste Erwähnung in der Literatur darf man in den Psalm 74, 8 genannten „Gotteshäusern" sehen. Zur Zeit der makkabäischen Erhebung sind also sicher Synagogen vorhanden gewesen. Im neutestamentlichen Zeitalter waren sie überall zu finden, wo es Judengemeinden gab, vgl. AG. 15, 21.

---

[1]) Diese Synagoge lag vor der Stadt am Fluß — eine beliebte Lage für die jüdischen Kirchen wegen der notwendigen rituellen Waschungen, s. u. S. 24.

[2]) Die unter Umständen natürlich mit der bürgerlichen Gemeinde zusammenfiel.

An der Spitze einer jüdischen Gemeinde stand nach alter Sitte das Kollegium der Ältesten (resp. die bürgerliche Ortsbehörde), ein jüdisches Presbyterium mit einem geschäftführenden Ausschuß, den *ἄρχοντες* (vgl. AG. 14, 2 nach dem Texte von D; Matth. 9, 18), von denen die verschiedenen besonderen Gemeindeämter besetzt wurden. Unter diesen gab es auch kirchliche im engeren Sinne: das des Synagogenvorstehers (*ἀρχισυνάγωγος*, Mc. 5, 22; Lc. 13, 14; AG. 18, 8; Luther: Oberster der Schule[1])), deren es bisweilen auch mehrere gab (AG. 13, 15); er hatte die Aufsicht über die gottesdienstlichen Versammlungen und das Synagogengebäude überhaupt; ferner das des Synagogendieners (*ὑπηρέτης* Lc. 4, 20), der Küster, Lehrer und Gemeindediener in einer Person war, und des Almoseneinnehmers (vgl. zur Sitte Matth. 6, 2).

Wo es, wie z. B. in Alexandria, Jerusalem (AG. 24, 12), Rom, Damascus (AG. 9, 20), Salamis (AG. 13, 5) und an anderen Zentren der Diaspora, mehrere Synagogengemeinden gab (vgl. auch die AG. 6, 9 genannten römischen, afrikanischen und asianischen Diasporasynagogen in Jerusalem), waren auch entsprechend viele Ältestenkollegien und Gemeindebeamte vorhanden.

Eigentliche Kultusbeamte mit liturgischen oder homiletischen Aufgaben gab es also im Synagogengottesdienst nicht. Vielmehr konnte jedes (männliche) Gemeindeglied die üblichen Handlungen übernehmen (vgl. Lc. 4, 16 u. ö. so von Jesus) — eine ganz einzigartige Erscheinung in der damaligen religiösen Kultur. Der Synagogenvorsteher pflegte wohl dazu aufzu-

---

[1]) Der Ausdruck findet sich auch als Titel heidnischer Kultdiener.

fordern (AG. 13, 15) resp. geeignete Personen zu bestimmen, und dann hatten anwesende Priester, Leviten, Theologen von Fach und Pharisäer natürlich Vorrechte. Die einzelnen Teile des Gottesdienstes, bei dem die Gläubigen in bestimmter Rangordnung (vgl. Mc. 12, 39) und nach Geschlechtern getrennt saßen[1]), waren Gebet, Schriftverlesung (mit Übersetzung), erbaulicher Vortrag (Predigt) und Segen, von denen Lektion und Predigt im Mittelpunkt des Ganzen standen.

Zum Zweck der geregelten Schriftlektion[2]) war das Gesetz (die 5 Bücher Mose) in 154 Abschnitte (Paraschen = Perikopen) geteilt, die in neutestamentlicher Zeit in einem dreijährigen Zyklus gelesen wurden (in Palästina von mehreren aus der Gemeinde), und zwar mit Anfügung eines kurzen Dankspruches am Anfang und Ende. Daran schloß sich in den sabbatlichen Hauptgottesdiensten die Verlesung eines frei gewählten Abschnittes aus den Propheten (d. h. den Büchern Josua bis 2. Könige und den sogenannten großen und kleinen Propheten), Haphtare genannt, an, weil er den Schluß der Schriftlesung bildete (vgl. AG. 13, 15). Von den übrigen „heiligen" Schriften kamen nur die sogenannten fünf Festrollen (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther) und zwar nur an den kirchlichen Festen (Passah, Wochenfest [Pfingsten], Tempelzerstörung, Laubhütten-, Purimfest) und abgesehen von Esther wohl erst nach unserer Zeit zur Verlesung. Die Vorlesenden, denen der Kirchendiener die in einem Schrank sorgfältig verwahrten Schriftrollen reichte und wieder abnahm, standen beim

---

[1]) Natürlich auch Juden und Nichtjuden getrennt, vgl. 1. Kor. 14, 16.

[2]) Vgl. zum Folgenden Sammlung Göschen 272, S. 7ff., 83ff., 131ff.

Lesen wahrscheinlich auf einem besonderen Platze, vgl. Lc. 4, 16—20. Die Sprache der Lektion war in Palästina die alte heilige, das Hebräische, deren Unkenntnis in der Masse des Volkes aber eine die Lesung versweise begleitende Übertragung in die aramäische Landessprache (Targum) erforderte; in der Diaspora — vom asiatischen Osten abgesehen — wohl durchweg das Griechische, das hier wahrscheinlich den ganzen synagogalen Gottesdienst mit Ausnahme des Priestersegens beherrschte.

Die Grundlage dieser vom Christentum später übernommenen kirchlichen Erziehung in der heiligen Schrift war das Vorhandensein einer kanonischen, d. h. als kirchliche Norm geltenden Sammlung von Schriften einer Bibel, wie wir sagen würden, und zwar einer hebräischen und einer griechischen. Beide sind wirklich in unserer Zeit vorhanden gewesen, und zwar ungefähr in dem Umfange unseres Alten Testamentes, aber mit dem Unterschiede, daß normative Geltung eigentlich nur der Thora, dem Gesetze Moses, zukam. Sie war Gotteswort und Gottesgebot schlechthin, durchweg inspiriert vom göttlichen Geist. In dieser spezifischen Wertung der Thora waren die palästinensischen und die Diasporajuden völlig einig. Für Philo z. B. ist das Gesetz so sehr heilige Schrift schlechthin, daß in seiner Schrifterklärung fast ausschließlich Stellen des Gesetzes zur Besprechung kommen (ca. 280), aus dem ganzen übrigen Alten Testament noch nicht zwei Dutzend. Die kanonische Geltung der prophetischen Schriften war daher nur sekundär, die der anderen Bücher, bei denen sogar noch im neutestamentlichen Zeitalter unter den Theologen Streit über Aufnahme oder Ausschluß einiger herrschte, genau genommen noch nicht vorhanden. Dieser

Tatbestand spiegelt sich auch im Neuen Testament in der Art, wie die Schrift zitiert wird, wider. Es heißt hier fast immer „das Gesetz und die Propheten", vgl. z. B. Matth. 5, 17, AG. 24, 14, Röm. 3, 21, und wo, wie z. B. in der Zitatenkette Röm. 3, 11ff. oder Joh. 10, 34 aus den Schriften der dritten Gruppe (Psalmen) zitiert wird, da wird einfach vom „Gesetz" gesprochen.

Ein Unterschied zwischen den Juden im Mutterland und in der Diaspora war höchstens insofern vorhanden, als bei diesen noch weniger von einem fest abgegrenzten Kanon die Rede sein konnte als bei jenen. Sie hatten neben den aus dem Alten Testament bekannten noch eine Menge anderer heiliger Schriften (die jetzt unter den sogenannten Apokryphen und Pseudepigraphen stehen), wenn auch, vom Buche Jesus Sirach etwa abgesehen, nicht im kirchlichen Gebrauch.

Die Anfänge der Kanonbildung reichen bis in die Zeit der Konsolidierung des Judentums im 5. Jahrhundert v. Chr. zurück, die der griechischen (alexandrinischen) Bibel, der sogenannten Septuaginta, d. h. der nach der Sage von 70 (72) Männern in Ägypten angefertigten inspirierten Übersetzung des hebräischen Textes[1]), bis in das Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. Zur Zeit, als der Enkel des Jesus Sirach dessen Spruchsammlung ins Griechische übertrug (132 v. Chr.), lag diese griechische Bibel wohl schon in dem ganzen Umfang der damals existierenden dreiteiligen Sammlung heiliger Schriften vor, ist aber selbstverständlich erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert vollständig geworden, weil die im Alten Testament vereinigte Literatur sich bis in diese Zeit erstreckt. Ihre Bedeutung für die jüdische Kirche ist ge-

[1]) Ursprünglich aber nur der 5 Bücher Mose.

radezu fundamental gewesen. Wie sie dem Bestreben der ägyptischen Diaspora, bei der zunehmenden Unkenntnis der heiligen Sprache die geistige Verbindung mit der Quelle der Religion, dem Gesetz, zu erhalten, ihren Ursprung verdankt, so ist sie allmählich für die gesamte jüdische Diaspora im hellenistischen Sprachgebiet das Fundament kirchlicher Gemeinschaft geworden und hat für sie den Wert eines autoritativen heiligen Textes angenommen. Wo immer der Apostel Paulus sich mit seinen jüdischen Gegnern in der Diaspora auseinandersetzt, operiert er mit der Septuaginta. Aber gerade dieser Umstand, daß das junge Christentum sie zu seiner Bibel machte, ehe es selbst eine hervorgebracht hatte, und mit ihrem zum Teil abweichenden Texte das Judentum bekämpfte, machte sie schließlich bei den exklusiven Juden verhaßt und ließ neue griechische Übersetzungen aufkommen, die freilich nicht entfernt die Bedeutung der alten griechischen Bibel erlangt haben.

An die Schriftverlesung schloß sich im Synagogengottesdienst der Vortrag an, eine praktische Auslegung des Gehörten in mehr lehrhaftem als erbaulichem Ton, das „Lehren" (*διδάσκειν*) im engeren Sinne, vgl. Mc. 1, 21 u. o., durch dessen originale Art Jesus zuerst die Aufmerksamkeit erregt haben wird (Mc. 1, 27). Er bot eine andere Kost als die in diesem Teil des Gottesdienstes dominierenden Theologen.

Dieser Grundstock des Gottesdienstes wurde von festen liturgischen Akten umrahmt, und zwar von dem Hersagen des sogenannten Schma, d. h. einer aus 5. Buch Mose 6, 4—9 11, 13—21 und 4. Buch Mose 15, 37—41 nebst kurzen Segensprüchen zusammengesetzten Bekenntnisformel; von feststehenden, von einem Vorbeter vorgesprochenen und von der stehenden Gemeinde mit Re-

sponsorien begleiteten Gebeten (darunter auch Teilen des jüdischen Hauptgebetes, der „18 Bitten") und dem abschließenden priesterlichen Segen (4. Buch Mose 6, 22 ff.), der — genau wie in unserer gottesdienstlichen Ordnung — nur von einem Priester erteilt, sonst erbetet (Der Herr segne dich, resp. Herr, segne uns) und mit Amen beantwortet wurde.

Die Schriftverlesung war auch der Mittelpunkt der einfacheren Sabbatabend- und Wochentagsgottesdienste (Montags und Donnerstags) und der auch von der Diaspora gefeierten Festtagsgottesdienste (Neumond, vgl. Koloss. 2, 16; die mit Israels Geschichte in Verbindung gebrachten alten und die neuen Kirchenfeste, die Fasttage)[1]).

In diesen schlichten und prunklosen Formen mit ihrem verhältnismäßig geringen Ritual (Händewaschen vor dem Gebet!) lebte ein reicher Gehalt an geistiger Frömmigkeit. Hier vor allem trat dem Heidentum der vergeistigte Monotheismus der Juden entgegen, das Fehlen jeglicher Opfer, mythologischer Symbolik und Sakramentsmagie und die bildlose Gottesverehrung, ein Kultus des allein höchsten Gottes, des Weltschöpfers und Weltrichters, der dem tiefen Sehnen der damaligen Kulturwelt nach religiösem Neuland entgegenkam. Hier fand sie aber auch im Gesetz Israels eine uralte göttliche Offenbarung, die dem ruhenden Pol in einer Welt wechselnder Schulmeinungen und sittlicher Verirrungen glich. Hier lebte Religion und Sittlichkeit in einer Gemeinschaft, die es in jeder Hinsicht mit den Kultvereinen der heidnischen Welt aufnehmen konnte, obgleich sie keine, den sakramentalen Weihen jener entsprechende Heilsgarantie gab.

---

[1]) Näheres über das Kirchenjahr s. u. S. 143 ff.

§ 3. Gesetzliches Leben und sittliches Streben.

Man hat das Gesetz und die Zukunftshoffnung Israels als die beiden Pole seiner Religion bezeichnet. Richtiger sagt man, daß die Thora der eine Hauptpunkt der jüdischen kirchlichen Frömmigkeit war, um den sich das ganze Leben des Juden wie um ein Zentrum bewegte.

Das Wesen und die fundamentale Bedeutung des Gesetzes hängt aufs engste mit seiner Entstehung zusammen. Als die alte Prophetie mit ihrer vernichtenden Gerichtsdrohung die tiefe Kluft zwischen der kultischen und nationalen Entartung der Religion und dem sittlich-universalen Gottesglauben der Vorzeit aufdeckte, da begann auch sogleich das Werk der von echter Liebe zu dem gefährdeten Volke getragenen Reformation, die die prophetische Forderung zu verwirklichen strebte. Die Autorität Moses und die Macht des Staates wirkten im sogenannten Deuteronomium (5. Buch Mose 12—26) zusammen, um durch Unterbindung des Heidentums Israel zu retten. Aber wie alle religiöse Reformation mußte sie Kompromißpolitik treiben. Das Volk war zu fest mit dem eigenartigen, am Boden Kanaans haftenden oder aus den uralten Stammesreligionen überkommenen kultischen Leben verwachsen, als daß dieses hätte vor der geistigen Religion der Propheten ganz verschwinden können. So blieb sie wesentlich kultisch, ein gefährliches Nebeneinander von höchsten religiös-sittlichen Geboten und rein zeremoniellen und rituellen, auf der nationalen Sitte beruhenden Satzungen. Das Exil und die Restauration des Judentums in Palästina förderten durch ihre wohlverständliche Tendenz auf klare Herausstellung derjenigen Züge im religiösen Leben des Volkes, die seinen spezifischen Unterschied von der umgebenden Welt mar-

kieren und so ein abermaliges Untergehen im Heidentum verhindern sollten, diese Entwicklung zum Kultisch-Zeremoniellen mächtig. Zugleich machte sich immer kräftiger der rein gesetzliche Charakter der neuen Frömmigkeit geltend, das Betonen dessen, was man als echter Jude tun darf und nicht tun darf, ein verhängnisvoller Zug zum Reglementieren des religiös-sittlichen Lebens und zur Einspannung desselben in ein festes Statut, durch dessen Anerkennung und strikte Befolgung sich der Gläubige vom Ungläubigen und Heiden unterschied.

Dazu kam ein Drittes. Die jüdische Thora war von Anfang an kultisch-sittliche Forderung und bürgerliches Gesetz, öffentliches und privates. Das Deuteronomium nahm in sich ältere zivil- und strafrechtliche Bestimmungen auf, und die weitere Entwicklung der Thora in der exilischen und nachexilischen Gesetzgebung (der erweiterte Priesterkodex[1])) ging denselben Weg. Dieses vielgestaltige Gesetz mußte schließlich, weil es das Größte und Kleinste, das Heilige und Profane in eine Ebene legte und allen seinen Bestimmungen den Charakter juristischer Entscheidungen gab, bei allem Ernst seiner Forderungen für Religion und Sittlichkeit gleich verderblich werden. Bei alledem war es endlich von Bedeutung, daß das Gesetz naturgemäß großenteils nur Kasuistik bot, keine grundsätzliche Entscheidung, und daß es sich mit einer bestimmten Kulturstufe des Volkes identifizierte. Damit war ihm der Trieb eingepflanzt, sich über sich selbst hinaus ins Ungemessene zu entwickeln, aus seiner geschichtlich beschränkten Materie heraus notwendig immer speziellere und immer neue Bestimmungen, die neuen praktischen Anforde-

---

[1]) Vgl. dazu Sammlung Göschen 272, S. 18ff.

rungen entsprachen, zu entwickeln. So trat allmählich neben das kanonisch festgelegte Gesetz Moses die Tradition (*παράδοσις* Mc. 7, 13, Luther: Aufsätze), der zunächst nur mündlich fortgepflanzte Kommentar und Ausbau desselben, die Mischna, d. h. die erklärende und zugleich erweiternde Wiederholung des Gesetzes, die schließlich nicht bloß dieselbe Autorität wie jenes beanspruchte, sondern eine höhere, das Gesetz unter Umständen aufhebende[1]).

Im neutestamentlichen Zeitalter war diese Entwicklung der Thora Israels zu einem das gesamte bürgerliche und kirchliche Leben der Juden umspannenden Reglement in vollem Zuge. Sie war es, die der jüdischen Religion den Charakter des Zerfahrenen bei aller Festigkeit in der Glaubensüberzeugung, des Unfreien und Gequälten bei allem Eifer für Gott gab. Sie hat einem Paulus den Frieden der Seele geraubt, so sehr er auch die Stimme des Gewissens durch den Glauben an die Herrlichkeit des Gesetzes Gottes zu übertönen suchte. Die Befreiung aus dem erstickenden Nebel dieses Gesetzes ließ ihn aber auch aufjubeln in Dank gegen Gottes Güte in Jesus, der aus diesem Chaos von Widersprüchen und völlig disparaten Elementen mit jener großartigen Sicherheit, die ein Ausfluß seiner wunderbaren Gottinnigkeit war, den Ewigkeitsgehalt herausgegriffen hatte, die religiösen und sittlichen Grundgedanken, die die Fundamente einer neuen, die Menschheit umspannenden Religion werden sollten. Dem Kampfe gegen die Ertötung der nach Gott dürstenden Menschenseele durch den Mechanismus der gesetzlichen Frömmigkeit und die Ver-

[1]) Die Parallele mit dem römisch-katholischen Schrift- und Traditionsprinzip liegt hier auf der Hand.

schüttung des Quells der Religion durch einen Wust unverstandener und zum Teil unsittlicher Satzungen hatte Jesus sein kurzes Erdenleben geweiht.

Man kann daher von der Eigenart des jüdischen Gesetzes auch ohne genaue Kenntnis seiner Quelle, der Mischna, aus dem Neuen Testament, insbesondere aus den Evangelien, eine Vorstellung bekommen. Wir hören mehrfach von Jesu scharfer Opposition gegen die äußerliche, gelegentlich sogar die einfache Pflicht der Menschlichkeit mißachtende Auffassung von der Sabbatheiligung (vgl. das als verbotene Arbeit angesehene Ährenraufen, Mc. 2, 23 f., und Tragen eines Gerätes, Joh. 5, 10; die Entrüstung der Pharisäer über Jesu Heilungen Mc. 3, 1 ff., Luc. 13, 10 ff., 14, 1 ff., Joh. 5, 1 ff.); von der — wir dürfen diesen Vergleich mit vollem Recht ziehen — jesuitischen Moral des Eidschwurs, die die Gewissensbindung nach dem Gegenstand, bei dem geschworen wird, abwägt (Mtth. 23, 16 ff.); von der die sittliche Laxheit fördernden Handhabung des alten Ehescheidungsgebotes (Mtth .19, 3 ff.), von der Heuchelei ritueller und zeremonieller Peinlichkeit bei gleichzeitiger Verleugnung elementarer Forderungen der Moral (Mc. 7, 2 ff., Matth. 23, 23 ff.); von der erschreckenden Unwahrhaftigkeit einer Frömmigkeit, die das Heiligste und Zarteste, den Verkehr der Seele mit Gott, in eitler Selbstbespiegelung nach der kirchlichen Vorschrift reglementiert (Matth. 6, 2; 23, 5 ff.) und obendrein noch hochmütig auf den reuigen Sünder herabblickt, der kaum wagt, das Gotteshaus zu betreten (Luc. 18, 9 ff.), und von der teuflischen Macht eines sich in der äußeren Leistung erschöpfenden Gottesdienstes über menschlichen Egoismus, der mit Berufung auf die vermeintliche höhere Pflicht gegen Gott die alten Eltern

darben läßt (Mc. 7, 10ff.). Wir sehen, wie Jesus der vom Rechtscharakter des Gesetzes erzeugten Scheinheiligkeit und Werkgerechtigkeit und dem unsittlichen Buchstabendienst die in seiner Person verwirklichte Idee einer bessern und reineren „Gerechtigkeit", d. h. Frömmigkeit gegenüberstellt, vgl. Matth. 5—7, und wie Paulus gegen die fanatische Hochschätzung des im Dämonenglauben einer grauen Vorzeit wurzelnden Beschneidungs- und Speiseritus überall in der Diaspora einen erbitterten Kampf führen und sich um dieses wahrhaft befreienden Werkes willen den Vorwurf gefallen lassen muß, er verleite zur Unsittlichkeit. So sehr fielen für den frommen Juden, der sich darüber ereifern konnte, ob man ein Ei essen dürfe, das am Feiertag gelegt ist, kultische Zeremonie und sittliches Handeln in eins.

Eine solche Frömmigkeit erzeugt mit Notwendigkeit gelehrte Kenner und praktische Virtuosen, ein theologisch-juristisches Spezialistentum und Musterfromme von Beruf. Das Neue Testament stellt sie geflissentlich zusammen als Schriftgelehrte und Pharisäer (*γραμματεῖς* resp. *νομικοί*[1]) oder *νομοδιδάσκαλοι* und *Φαρισαῖοι*).

Die Schriftgelehrten bildeten einen besonderen, vom Volke durch ehrerbietige Anrede (Rabbi resp. Rabbuni, Matth. 23, 7; Mc. 10, 51; *κύριε* = Herr oder *διδάσκαλε* = Lehrer, *ἐπιστάτα* [nur bei Lucas], vgl. auch *πατήρ* = Vater und *καθηγητής* = Lehrer, Matth. 8, 2 und 19; Lc. 5, 5; Matth. 23, 9f.) und Gruß (Mc. 12, 38f.) hochgeehrten und durch vornehme Kleidung sich

[1]) Das Wort bezeichnet im hellenistischen Sprachgebrauch den Juristen von Fach.

auszeichnenden Stand, ähnlich der gesellschaftlichen Stellung der Juristen und Theologen im 17. Jahrhundert, und im Verhältnis zu ihren Schülern ähnlich der die natürlichen Familienbande lösenden Stellung der Jesuitenpatres. Sie waren, seitdem die Priesterschaft durch die kasuistische Entwicklung des Gesetzes und politische Ideale von ihrer eigentlichen Aufgabe, der Rechtspflege, abgedrängt und auf die Pflege des Kultus beschränkt worden war, die eigentlichen Kenner und Hüter der Thora und dadurch die herrschende Macht im Volke. Sie saßen in den Gerichtshöfen als rechtsgelehrte Beisitzer oder beamtete Richter[1]) (vgl. I. S. 61 ff.), sie bildeten im Gegensatz zu dem Konservatismus der Sadducäer, der an der alttestamentlichen Thora festhielt, das tradierte Recht durch ihre gelehrten Diskussionen in den „Lehrhäusern" resp. Synagogen oder in den Tempelhallen (vgl. Joh. 18, 20 und Lc. 2, 46) weiter aus und sammelten zu ihren Füßen (vgl. AG. 22, 3) Schüler, denen sie diese Thorakunde durch eine eigenartige katechetische Methode übermittelten. Durch diese ihre, nach festen exegetischen Regeln gehandhabte Entwicklung neuer Rechtssätze aus der Thora und Fixierung des bestehenden Gewohnheitsrechts — beides ist die sogenannte Halacha, d. h. „das was gang und gäbe ist" — wurden sie die gesetzgeberischen Autoritäten des Judentums. Was sie „banden" und „lösten" (vgl. Matth. 16, 19; 18, 18), war Gesetz in Israel oder nicht. Dabei kam es ihnen weder auf Vollständigkeit noch auf gleichmäßig systematische Verarbeitung des Materials an. Im Vorder-

---

[1]) Und zwar unbesoldete. Als Lehrer dagegen haben sie wohl ein Recht auf Honorar gehabt, vgl. 1. Kor. 9, 14. Doch mögen viele, die daneben ein Gewerbe trieben (vgl. den Zeltweber Paulus), darauf verzichtet haben.

grund ihrer theologisch-juristischen Exegese standen die kultischen Bestimmungen, denn es galt zuerst und vor allem, Gott die ihm gebührenden Ehren zu geben, um seines Lohnes sicher zu sein. Auf deren Ausgestaltung haben die jüdischen Theologen eine Unsumme von Scharfsinn und Eifer verwendet — man lese nur einmal den Abschnitt über die Sabbatfeier in der Mischna nach[1]), wo die kasuistische Spitzfindigkeit in der Erörterung der am Sabbat verbotenen 39 Hauptarbeiten wahre Orgien feiert. Sie waren also in erster Linie Theologen, doch hat es unter ihnen gewiß auch solche gegeben, die ihre Tätigkeit mit Vorliebe den zivil- und kriminalrechtlichen Partien der Thora zuwendeten. Vielleicht waren die letzteren mehr unter den sadducäisch Gesinnten zu finden als unter denen von der Richtung der Pharisäer (vgl. AG. 23, 9[2])).

Die Pharisäer (d. h. eigentlich die Separatisten) oder die Chaberim, wie sie sich selbst nannten, die Gemeinschaftsleute (s. I, S. 35 f.), gehören in neutestamentlicher Zeit aufs engste mit den Theologen zusammen. Wo diese handelnd auftreten, werden auch jene genannt. Das weist auf einen inneren Zusammenhang beider. Er lag in der Gemeinsamkeit der Interessen und in der Personalunion. Sie vertraten beide das Ideal jüdischer Gesetzestreue, und ihre Reihen bildeten sich demgemäß aus denselben Personen. Der Schriftgelehrte war eigentlich selbstverständlich auch Pharisäer, und der Pharisäer, sofern er nicht Theolog von Beruf war, Affiliierter dieses Standes. Auch über sie belehrt uns das Neue Testament,

---

[1]) Eine gute deutsche Übersetzung in der von Fiebig herausgegebenen Sammlung ausgewählter Mischnatraktate (Tübingen 1906 ff.).

[2]) Über die haggadische Exegese der Theologen s. u. S. 64.

zwar einseitig, aber doch so, daß wir uns ein Bild von ihnen machen können.

Innerhalb der jüdischen Kirche waren sie ein engerer Kreis von Gläubigen, der sich die *peinlichste Erfüllung des Gesetzes*, und zwar des ganzen, einschließlich der Tradition, zur Aufgabe machte. Sie wollten „untadlich in der Gesetzesgerechtigkeit" sein, wie Paulus Phil. 3, 5f. von sich selbst sagt (vgl. auch AG. 22, 3; 26, 5), also gleichsam das wahre Israel darstellen. In diesem Bewußtsein lag die Wurzel ihrer *kirchlichen Parteistellung* (vgl. *αἵρεσις*, AG. 15, 5). Der breiten Masse der Laien gegenüber fühlten sie sich als die Vollkommenen, Gerechten und Reinen (Mc. 2, 17). Jene waren die „Sünder" schlechthin, mit denen ein rechter Chaber keine Gemeinschaft hielt. Sie waren aber auch, und das ist charakteristisch für die jüdische Frömmigkeit, die Vertreter der Bildung gegenüber der Masse der Ungebildeten, die das Gesetz nicht kannten (Joh. 7, 49) und darum nicht hielten, die Geistreichen gegenüber den von Jesus gepriesenen Geistesarmen (*πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, Matth. 5, 3) und „Unmündigen" (*νήπιοι*, Matth. 11, 25).

Hieraus erklären sich alle die häßlichen Eigenschaften, die die Pharisäer in den Evangelien zeigen, vor allem der grenzenlose Hochmut, der Gott dankt, daß er nicht ist wie die große Masse, und seine scheinbaren Verdienste breit und gefällig aufzählt (Lc. 18, 11f.), das Spionieren und Schnüffeln nach den Fehlern der andern (Matth. 7, 1ff.) und das neidische Aburteilen und Verdammen jeder geistigen Größe, die nicht am Baume der Partei gewachsen ist (Mc. 2, 3ff.; 3, 1ff.). Hieraus erklärt sich aber auch ihr *maßgebender kirchlicher Einfluß*. Sie hatten eben wegen ihres Heiligkeitsstrebens und ihrer höheren Bildung die Massen hinter sich, be-

sonders die Frauen, und waren dadurch die Herren der Situation.

Von hier aus erklärt sich endlich ihr Gegensatz gegen die sadducäische Aristokratie (s. I, S. 35ff.), die *αἵρεσις* (Luther: Sekte) *τῶν Σαδδουκαίων*, wie sie AG. 5, 17 heißt.

Es war in erster Linie die Opposition der demokratischen Orthodoxie — wenn man diesen Ausdruck einmal von der gesetzlichen Religion des Judentums gebrauchen darf — gegen die aristokratischen Machthaber, deren kirchliche Interessen an den politischen und gesellschaftlichen ihre Grenze hatten. Nicht dem Priester als solchem und nicht dem Priester allein stellte sich der Pharisäer entgegen, sondern der ganzen sozialen Schicht, die sich um den geistlichen Adel sammelte und mit ihm gemeinsam der durch die Theologen und Pharisäer bestimmten kirchlichen Entwicklung aus Gründen der Politik, und in unserer Zeit vielleicht mehr noch der überfeinerten Standeskultur, sich widersetzte. Es ist jedenfalls von Bedeutung, daß die Sadducäer in dem einzigen von der Überlieferung festgehaltenen Disput mit Jesus eine Frage aufwerfen, die offenbar beabsichtigt, einen bestimmten verbreiteten Glaubenssatz lächerlich zu machen, vgl. Mc. 12, 18ff.[1]).

Das bisher entworfene Bild von dem gesetzlichen Leben des Judentums zur Zeit Jesu und der ersten christlichen Gemeinden bedarf nun freilich nicht unwesentlicher Einschränkungen. Zunächst der allgemeinen, daß wir aus dem Neuen Testament nur die Eigenarten des palästinensischen Judentums kennen lernen,

---

[1]) Daß es auch unter ihnen ernste Charaktere gab, beweist uns der von Jesus gewonnene „Ratsherr" (*βουλευτής*, s. I, S. 64, Mc. 15, 43) Joseph von Arimathäa.

mithin das Gesagte nicht ohne weiteres von der ganzen jüdischen Kirche gilt. Im besonderen aber ist darauf hinzuweisen, daß auch die Landsleute Jesu noch andere religiöse Bedürfnisse hatten als das Aufgehen in der Gesetzeserfüllung, und daß die pharisäischen Theologen in der evangelischen Überlieferung begreiflicherweise nur nach ihrer abstoßenden Art geschildert werden, während doch auch hier unter harter Schale manch guter Kern sich verbarg.

Neben dem Pharisäer, der Minze, Dill und Kümmel verzehntet und darüber „das Schwere vom Gesetz", Recht, Barmherzigkeit und Treue, außer acht läßt (Matth. 23, 23), und neben den „blinden Volksführern, die Mücken seihen und Kamele verschlucken" (23, 24), steht im Evangelium der Schriftgelehrte, der an Jesus die Frage nach dem größten Gebot richtet und wegen seiner freudigen Zustimmung zu des Meisters Antwort und der Bekräftigung, daß Gottes- und Nächstenliebe mehr wert sei als alle Opfer, das Lob Jesu erntet, er sei nicht fern vom Gottesreiche (Mc. 12, 28ff.). Neben jenen Zerrbildern von Religion und Moral steht die edle Gestalt des Rabban Gamaliel I., des „Alten" (AG. 5, 34ff.), Paulus' Lehrer (AG. 22, 3) und jener Schriftgelehrte, der die Frage nach dem besten Wege, den der Mensch wählen soll (vgl. Mc. 10, 17), mit dem Hinweis auf das gute Herz beantwortete[1]), vgl. Mc. 7, 21ff., und mancher andere Ausspruch aus diesen Kreisen, aus dem hervorgeht, daß über der Tyrannei der Gesetzeskasuistik das Bewußtsein von der Einheit des religiös-sittlichen Lebens in dem in Gott gebundenen Gewissen noch nicht ganz erstorben

[1]) Rabbi El'asar in dem der Mischna einverleibten Traktat „Sprüche der Väter" [deutsch von Fiebig in der oben S. 31 genannten Sammlung] II, 9.

war. Vor allem ist die Heldengestalt des Pharisäers Paulus ein Beweis dafür, welche religiöse Kraft, was für ein ergreifendes Suchen und Fragen nach dem lebendigen Gott und seinem Frieden unter der Last des Gesetzes verborgen sein konnte.

Und neben den vielen aus dem Volke, die das kirchliche Ideal des Pharisäismus samt seinen Vertretern vergötterten und mit ihrem wilden Rufe „Kreuzige ihn, kreuzige ihn“ Gottes befleckte Ehre glaubten retten zu müssen, standen die Kreise der Stillen im Lande, denen bei Jesu Worten das Herz aufging, weil ihre müden Seelen Klänge aus einer anderen Welt vernahmen, wo nicht das kalte „du sollst“ und das harte „verflucht“ (Gal. 3, 10), sondern die erbarmende Liebe mit dem irrenden und schuldbeladenen Menschen regierte, vgl. Matth. 11, 28ff.; standen die verachteten „Zöllner und Sünder“, die Dirnen und die aus der Gemeinschaft ausgestoßenen Kranken, in denen der Volksglaube die Gefäße „unreiner“ Geister erblickte — die Unglücklichsten in einem irrenden, aus Religion lieblosen Volke, die doch auch Gott ihren Vater nannten und zu diesem Gott flehten in der Not ihres leiblichen und geistigen Lebens. Sie alle rangen nicht so sehr um die Gerechtigkeit nach dem Gesetz als um den Glauben an Gott und seine Barmherzigkeit, der ihnen über ihrer Not und der Herzlosigkeit der „Frommen“ verloren zu gehen drohte.

Man darf auch wohl annehmen, daß die Stellung zum Gesetz innerhalb des Judentums nach dem lokalen Abstande vom geistigen Mittelpunkt, Jerusalem und dem eigentlichen jüdischen Gebiet, verschieden gewesen ist. Wir haben in der Überlieferung, daß die Pharisäer auf die galiläischen Juden mit Verachtung herabsahen (vgl. Joh. 1, 46; 7, 52), den Beweis dafür, daß hier eine andere,

schlichtere Frömmigkeit gepflegt wurde, mithin in Palästina selbst lokale innerkirchliche Unterschiede vorhanden waren. Und für die große Diaspora darf das als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Hier hatte ja ein großer Teil des Gesetzes von vornherein nur theoretische Bedeutung, weil viele seiner Bestimmungen einfach undurchführbar waren; man denke nur an die Opfergesetze, die auf die Land- und Viehwirtschaft und das Pfand- und Schuldrecht bezüglichen und vieles andere. Hier mußte also zunächst das kultische und juristische Element im Gesetze stark zurücktreten, dann aber auch allerhand Einzelheiten der frommen Sitte, die man schon um des Missionseifers willen nicht zu stark hervorkehren mochte. So war also in die Diaspora die Tendenz auf Herausstellung der großen Hauptsachen im Gesetz, der charakteristischen und mit der Religion aufs engste verwachsenen Zeremonien und Riten (Beschneidung, Sabbatfeier, Reinheits-, Speise- und Fastengebot) und der religiös-sittlichen Grundgedanken (Monotheismus, Moralgesetz und Gericht) wie von selbst gelegt. Faktisch lag in diesen Dingen allein, bei aller Hochschätzung des Gesetzes schlechthin, in der sich so verschiedene Persönlichkeiten wie Paulus (vgl. Röm. 2, 17; 9, 4) und der für die Schriftgelehrsamkeit der Diaspora charakteristische Literaturtheologe Philo von Alexandria — er spricht z. B. von der fundamentalen Bedeutung des Gesetzes ganz wie Matth. 5, 18 — begegneten, für die Diasporajuden die beseligende Kraft desselben und die Macht, an der der Einfluß hellenischer Weltkultur auch bei den Höchstgebildeten (vgl. Philo) seine Grenze fand. Hier galt in der großen jüdischen Kirche der Grundsatz: in necessariis unitas. Der Kampf, den die Gegner des Apostels Paulus in den Diasporagemein-

den gegen sein gesetzesfreies Evangelium führten, war für sie ein Kampf um unveräußerliche Grundlagen ihrer Kirche, Beschneidung und Speiseritus, vgl. Gal. 2.

So gewiß nun auch die Wertung zeremonial-gesetzlicher Forderungen als unerläßliche Bedingung die große Schranke für das kirchliche Judentum war, an der es schließlich im Wettkampfe mit dem jungen Christentum zu Fall kam, so war doch die von der Diaspora vollzogene Reduktion derselben auf wenige Hauptgebote von weltgeschichtlicher Bedeutung, weil sie erst Raum ließ für die Entfaltung der religiös-sittlichen Kräfte des Judentums. Wir dürfen vermuten, daß überall da, wo nicht die ganze Schwere des vielgestaltigen Gesetzesreglements die Seelen belastete, die jüdische Moral kräftig in die Erscheinung trat.

Ehedem war Gesetz und Moral (oder „Weisheit", wie man dafür gern sagte) nicht so getrennt gewesen. Es hatte lange gedauert, ehe der Einfluß der großen Prophetengestalten im Judentum hinter dem der gesetzgebenden Priester zurücktrat, und auch dann noch, als die Psalmen- und Spruchliteratur blühte, und als Jesus Sirach schrieb, war die Frömmigkeit weiter Kreise wesentlich ethisch bestimmt. Erst die Arbeit der pharisäischen Theologen im 1. Jahrhundert v. Chr. hat das „Schwere des Gesetzes", wie Jesus sagt, die sittlichen Grundgedanken zum Accidens gemacht. Und unter dem Einfluß ihrer Zeremonial- und Ritualgesetzgebung bekam diese Moral einen Stich ins Gesetzliche und Korrekte. Sie wurde in den von ihnen beherrschten kirchlichen Kreisen oft zur bloßen Übung im „Gehorsam" (*ὑπακοή*, vgl. die kühne paulinische Umwertung des Begriffs: *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5 u. ö.), zum Tun des Guten um der göttlichen Forderung, nicht um des Gewissens willen.

Gewiß sind, wie schon angedeutet wurde, die einzelnen religiösen Persönlichkeiten im Leben oft besser als ihre kirchlichen Theorien gewesen[1]), aber eine wirkliche autonome und humane Sittenlehre hat sich da, wo der Pharisäismus herrschte, nicht entwickeln können, schon um seiner kirchlichen Parteistellung willen nicht, von der aus er das Leben um sich herum beurteilte. Er fragte nicht nach dem Menschen im Menschen, sondern nach dem Juden, und nicht nach dem Volks- und Glaubensgenossen, sondern nach dem kirchlichen Parteigänger. Seine sittliche Verpflichtung endete bei diesem, wie Jesus in dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lc. 10, 29ff.) in wenigen herrlichen Worten bewiesen hat. Und in diesem kirchlich beschränkten Wirkungskreise trug die Moral den Zug des Kleinlichen. Es fehlte ihr „der heroische Charakter, der Elan, der bergeversetzende Mut“ (Bousset S. 161), denn es fehlte ihr die prinzipielle Sicherheit in der Einheit der guten Gesinnung.

In den entscheidenden Punkten wird es im Diasporajudentum nicht anders gestanden haben als im palästinensischen, trotz gelegentlicher starker Einwirkung der griechischen Moralphilosophie, wie sie z. B. bei Philo vorhanden ist. Ganz haben sich auch diese Kreise aus der nationalen und kirchlichen Beschränktheit des sittlichen Empfindens und der Neigung zur Kasuistik niemals herausgearbeitet. Aber ein Unterschied war trotzdem da, mußte da sein, weil das sittliche Leben des Diasporajuden von anderen Mächten beeinflußt wurde als das des palästinensischen. Diese maßen ihr ethisches Verhalten

[1]) Der Grundsatz Matth. 7, 12 war in diesen Kreisen bekannt, aber allerdings wohl nur in negativer Formulierung; das ist bezeichnend. Anders urteilt Heinrici, Beiträge III, S. 87f.

viel mehr aneinander als an Heiden und Samaritanern, jene blickten auf die heidnische Kultur, in die sie hineingestellt waren, und reagierten sittlich auf sie. Das brachte zum mindesten einen gewissen Schwung in die Moral, einen vom Missionstrieb unbewußt verstärkten Eifer, den jüdischen Glauben praktisch als den Hort reinerer und höherer Sittlichkeit zu erweisen, als „Philosophie", wie man in den gebildeten Kreisen sagte (vgl. Philo und Josephus), die der heidnischen Popularethik überlegen war, als „ein Licht für die Finsternis, einen Erzieher der Unverständigen, einen Lehrer für die Unmündigen", wie Paulus (Röm. 2, 20) sagt. Hier mußte die Moral eine andere Stellung im kirchlich-religiösen Gesamtleben einnehmen, weil sie neben dem Monotheismus und dem bildlichen Kultus das weltgewinnende und versöhnende Element in der jüdischen Religion war, das Zeremonialgesetz dagegen die Welt und Judentum trennende Schranke, deren Existenz man gewiß nicht missen wollte, aber auch oft genug schmerzlich empfand. Mindestens in dem Jahrhundert vom Ausgang der Republik bis zum Beginn des Jüdischen Krieges hat aber die Diaspora die Missionstätigkeit und darum auch die anziehenden Eigenschaften ihrer Religion in den Vordergrund gestellt. Der zunehmende Antisemitismus der griechisch-römischen Welt (s. u. S. 55) spricht nicht dagegen, verlangt vielmehr von der Tatsache der moralischen Überlegenheit des Judentums und deren unangenehmem Eindruck auf die Mitwelt aus eine tiefere Erklärung. Die christliche Kirche aber hat auch in diesem Haß der Welt das volle Erbe der jüdischen angetreten.

Während unter den einzelnen sittlichen Forderungen und Strebungen die der national-sozialen

Ethik begreiflicherweise fast ganz in den Hintergrund treten, nehmen die aus der kirchlichen Gemeinschaft und der natürlichen gesellschaftlichen Ordnung stammenden einen breiten Raum ein. Voran steht hier die echt kirchliche Pflicht der Wohltätigkeit gegen die Armen, die „Gerechtigkeit" schlechthin, wie der jüdische Ausdruck ṣdaqa besagt, die öfters zusammen mit der Gerechtigkeit im weiteren Sinne (d. h. der pünktlichen Erfüllung des Gesetzes) und dem Gebet und Fasten als Inbegriff der jüdischen Frömmigkeit erscheint, vgl. die Zusammenstellung Matth. 6, 1ff. Neben ihr stehen die sogenannten Liebeserweisungen, d. h. die Pflicht der humanen Gesinnung, die auch Matth. 25, 35ff. als Zeichen der rechten Nachfolge Jesu gewertet wird: Hungrige speisen, Dürstende tränken, Nackte kleiden, Obdachlose beherbergen, Kranke und Gefangene in ihrem Leid besuchen, trauernde Liebe trösten, vgl. auch Röm. 12, 15. Von diesen Zeugnissen echt menschlicher Gesinnung, die freilich im Judentum wohl durchweg auf die kirchliche Nächstenliebe eingeengt blieb, heißt es in den obenerwähnten Vätersprüchen einmal, daß sie zusammen mit Thora und Opferkult die Grundpfeiler der Welt seien — ein klassischer Beweis für den zwiespältigen Charakter der jüdischen Religion. Auf derselben ethischen Höhe steht die Pflicht der Eltern- und Kindesliebe, die zu allen Zeiten ein Ruhm des Judentums gewesen ist, die Schätzung der Berufsarbeit, überhaupt die sittliche Verurteilung des Müßigganges, und das Keuschheitsgebot, die Warnung vor der Sünde der „Hurerei" (*πορνεία*) in allen ihren widerwärtigen Erscheinungen, vgl. Röm. 1, 26f. — alles sittliche Lebensäußerungen, die ohne Zweifel großen Eindruck auf die Heidenwelt gemacht haben. Andere, der individuellen Ethik ange-

hörige Forderungen, wie die der Geradheit und Wahrhaftigkeit im Verkehr untereinander (vgl. Matth. 6, 22; Jac. 1, 8; 4, 8), der Bescheidenheit, Zufriedenheit, Höflichkeit, Geduld u. a., mögen auch im Judentum unserer Zeit mehr Ideale gewesen sein, die man zu erreichen wünschte, aber meist nicht erfüllte.

Selbstverständlich zeigte das vielgestaltige Gemeindeleben in sittlicher Hinsicht mancherlei Unterschiede. Wo gebildete Juden in größerer Zahl vorhanden waren und die heidnische Umgebung für tiefere religiös-sittliche Gedanken zugänglich war, werden sich von selbst Beziehungen zwischen der praktischen Sittlichkeit hier und den philosophischen Theorien dort angeknüpft und so durch gegenseitige Beeinflussung eine gewisse abgeklärte Sittlichkeit sich angebahnt haben. Anderwärts wird das Judentum im harten Kampfe mit den Wirkungen des heidnischen Lasterlebens und den Lockungen einer glänzenden Kultur seine ethischen Forderungen doppelt hoch gespannt und durch strenge Zucht an den einzelnen und der Gesamtheit sich rein zu halten gesucht haben. Überall aber hat ihm, wie wir sehen werden, sein ernstes sittliches Streben im Verein mit dem vergeistigten Gottesdienst und dem imponierenden Solidaritätsgefühl ebenso viele Feinde als Freunde erworben.

§ 4. Die kirchliche Zucht.

Jede kirchliche Gemeinschaft bedarf einer festen, die einzelnen Glieder umspannenden Ordnung und darum auch solcher Personen, die als Beauftragte der einzelnen Gemeinde oder der Gesamtkirche die Anerkennung und Einhaltung dieser Ordnung erzwingen resp. kontrollieren.

Auch die jüdische Kirche hat solche Organe gehabt. In den Lokalgemeinden waren es ohne Frage die Synagogen- resp. die Gemeindeältesten, s. o. S. 19, und ihr Zuchtmittel war das Recht der Ausschließung, der Bann. Er ist ja so alt wie das Judentum selbst. Schon in der älteren Gesetzgebung findet sich häufig die Exkommunikationsformel: Wer das und das tut, „soll ausgerottet werden aus der Gemeinde" (wörtlich: aus seinen Volksgenossen), vgl. z. B. 3. Buch Mose 7, 20f. 25 27 und oft im sogenannten Priesterkodex. Im Buch Esra (10, 1ff.) wird erzählt, daß die von Esra geforderte Verstoßung der nichtjüdischen Ehefrauen von den Gemeindegliedern bei Strafe des Bannes und der Vermögenseinziehung erzwungen wurde. In unserer Zeit ist diese Kirchenzucht wahrscheinlich in der doppelten Form des zeitweiligen und gänzlichen Ausschlusses geübt worden — ein Vorläufer der katholischen Praxis der excommunicatio minor und maior. Im Neuen Testament ist wiederholt von Ausschluß aus der Synagoge die Rede, vgl. Joh. 9, 22 (*ἀποσυνάγωγον ποιεῖν*; Luther: in den Bann tun), Lc. 6, 22 (*ἀφορίζειν* = ausschließen), vgl. auch Matth. 18, 17, und Paulus ist das „Verflucht" (*ἀνάθεμα*, 1. Kor. 16, 22, Röm. 9, 3 u. ö.), die Formel der großen Exkommunikation, aus seiner synagogalen Vergangenheit her sehr geläufig, vgl. auch die scharfen Ausdrücke 1. Kor. 5, 2 und 5. Er kennt aber auch, wie es scheint, die Praxis der zeitweiligen Aussonderung unwürdiger Gemeindeglieder. In der Theorie stand wohl auf jede Verletzung der kirchlichen Ordnung durch Lehre oder Leben der Tod, und gelegentlich wird man, wie das Synedrium im Falle Jesu durch scheinbar geordnetes Rechtsverfahren, oder im Falle des Stephanus (AG. 7) durch tumultuarische Justiz, den Blutbann vollzogen haben. Aber im allgemeinen

lagen die rechtlichen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden von Anfang an so, daß die bloße Ausschließung das Selbstverständliche war.

Für die Gesamtkirche war das Synedrium zu Jerusalem, später der sogenannte Gerichtshof von Jabne und das jüdische Patriarchat das Organ der kirchlichen Ordnung. Aus dem Neuen Testament wissen wir, daß es über Vergehen gegen die Religion (Gotteslästerung, Joh. 19, 7, Mc. 14, 63 [aber schwerlich geschichtlich haltbar, da der messianische Anspruch keine Gotteslästerung war]; AG. 6, 13 — Sektiererei AG. 4, 2; 5, 28 — Gesetzesübertretung AG. 21, 28 und 23, 29) abzuurteilen hatte, und daß seine kirchenregimentliche Gewalt nicht auf den politischen Verwaltungsbezirk Judäa beschränkt war. Der Galiläer Jesus, Herodes Antipas' Untertan, stand unter seiner Gerichtsbarkeit so gut wie Stephanus, der sicher kein Judäer von Geburt war, und der Diasporajude Paulus. Nach Damascus und an andere Orte (vgl. AG. 9, 2; 22, 5) ist Paulus im Auftrage des Synedriums gegangen, um die neue Sektiererei zu unterdrücken und die Ketzer nach Jerusalem zur Aburteilung zu bringen[1]). Aber auch für die weitere Diaspora auf griechisch-römischem Boden ist diese autoritative Stellung der Zentralbehörde in Jerusalem belegt. Wir wissen durch schriftstellerisches und inschriftliches Zeugnis[2]), daß das jüdische Patriarchat im 2. Jahrhundert n. Chr. und später durch das Institut der Apostel[3]) mit der Diaspora in

---

[1]) Vgl. darüber I, S. 62.

[2]) Zusammengestellt bei Harnack S. 275f.

[3]) So in den griechischen und lateinischen Quellen. Die jüdische (aramäische) Bezeichnung kennen wir nicht. Im klassischen Sprachgebrauch bedeutet *ἀπόστολος* zunächst Expedition im militärischen Sinne, dann auch Expeditions-

engster Verbindung stand, und wir dürfen als sicher annehmen, daß bereits das alte Synedrium auf diese Weise seine kontrollierende Gewalt über die ganze jüdische Kirche ausgeübt hat. Man beachte, daß Eusebius ausdrücklich sagt, „noch heutzutage" heißen die Überbringer der offiziellen Rundschreiben (Hirtenbriefe) Apostel. Der Apologet Justin der Märtyrer sagt in seinem Dialog mit dem Juden Trypho, daß die Hohenpriester und Lehrer (d. h. Schriftgelehrten) der Juden zur Zeit der Apostel überallhin Männer ausgesendet haben, die gegen die gottlose und gesetzverachtende Sekte, die von dem galiläischen Irrlehrer Jesus ausgegangen sei, predigen sollten. Die Juden in Rom sagen zu Paulus (AG. 28, 21), sie hätten über ihn weder Briefe von Judäa bekommen, noch habe einer von den Brüdern (aus Judäa) etwas Schlechtes über ihn berichtet. Auf solche Briefe, d. h. amtliche Schreiben des Synedriums scheint der Apostel gelegentlich (2. Kor. 3, 1) hinzuweisen, und das Institut der Apostel ist ihm ganz geläufig, vgl. 2. Kor. 8, 23, Phil. 2, 25. Ja, Paulus ist offenbar selbst solch ein Apostel des Synedriums gewesen, der ausgerüstet mit einer Vollmacht (*ἐπιστολαί* AG. 9, 2) die Diasporagemeinden in Syrien und Arabien strengster Visitation unterzog. Nach alledem kann es nicht zweifelhaft sein, daß das jüdische Synedrium als höchste kirchliche Instanz in der Diaspora anerkannt war und seine Ordnungsgewalt durch Rundschreiben (vgl. die päpstlichen Enzykliken) und visitierende Beamte (Apostel),

---

führer und allgemein Reisender. Die Bedeutung Bote findet sich schon bei Herodot (I, 21 vgl. V, 38), dann in LXX 2. Kön. 14, 6 für hebr. šaluach und bei Symmachus Jes. 18, 6. Das Wort ist also sicher nicht erst auf jüdischem Boden terminus technicus geworden (so Harnack S. 274, Anm. 2).

die, wie es scheint, durch Handauflegung (vgl. AG. 13, 3) ordiniert wurden und unter Umständen auch die Tempelsteuer einzogen (vgl. Gal. 2, 10, Röm. 15, 25f.), ausübte — das Vorbild der intimen Beziehungen zwischen den paulinischen Gemeinden und der urchristlichen Zentrale in Jerusalem, die sich wohl als das Synedrium des wahren Israel fühlen konnte und darum den Aposteln, die sie anerkannte, eine ähnliche Verpflichtung auferlegte, wie sie den jüdischen Aposteln zukam, nämlich den „Tribut“ in der Diaspora einzusammeln (Harnack S. 277).

§ 5. Missionseifer und Missionserfolge.

Eine kirchliche Gemeinschaft von der religiös-sittlichen Kraft und dem berechtigten Selbstbewußtsein gegenüber einer bei allem Suchen nach der Wahrheit doch nicht zum Ziel kommenden Welt, wie sie das Judentum aufzuweisen hatte (vgl. Röm. 2, 17—20), mußte den lebhaftesten Drang nach missionarischer Betätigung in dieser Welt fühlen und zur Tat werden lassen. Er war dem Judentum ja gleichsam mit in die Wiege gelegt, indem es in seine Religion den universalen Gottesglauben der alten Prophetie als eine das Leben trotz aller hängengebliebenen Reste national-partikularer Anschauung beherrschende Macht aufnahm, vgl. z. B. Jes. 56, 1ff., bes. 8; Psalm 102, 16 und vor allem das Buch Jona. Und die Mission hatte praktisch nie ganz geruht, wenn sie auch im älteren Judentum mehr Ideal gewesen sein mag. Seine Erstarkung durch die makkabäische Reaktion eröffnete freilich erst die Periode einer Propaganda großen Stiles, zumal in der Diaspora. Aber auch im Mutterlande begann man über das altisraelitische Gebiet in Süden und Norden hinaus (s. I, S. 35) Mission zu treiben. Die Zeit Jesu kennt den Pharisäer, der Meer

und Land durchzieht, um einen Proselyten zu fangen (Matth. 23, 15)[1]), und Paulus trifft in seinen Arbeitsgebieten überall synagogale Gemeinden, denen der Missionseifer nicht unbeträchtliche Mengen von gläubigen Heiden zugeführt hat, vgl. z. B. AG. 13, 43 u. 50; 17, 4 u. 17. Für Rom ist das Vorhandensein solcher durch den Spott eines Horaz schon für das ausgehende 1. Jahrhundert v. Chr. bezeugt, und daß die jüdische Mission selbst in die Königspaläste Eingang fand, beweist unter anderem das Beispiel des Herrscherhauses von Adiabene (s. I, S. 24).

Die Mittel und Wege, durch die man der Heidenwelt Israels Glaube und Gesetz als die wahre Religion und die rettende Macht aus dem großen Weltgericht nahebrachte, sind verschieden gewesen. Neben der stillen Werbung von Person zu Person, den mancherlei Gelegenheiten, die das tägliche Leben dem Diasporajuden bot, für seinen Glauben Propaganda zu machen, und neben der planmäßig betriebenen Mission in heidnischem Gebiet, die nach Matth. 23, 15 sogar der pharisäische Exklusivismus für seine Aufgabe gehalten hat — der Christ Paulus wird sich hierin von seinen früheren Parteigenossen nur durch die größere Energie in der Vertretung der neuen religiösen Interessen unterschieden haben —, hat ohne Zweifel der synagogale Gottesdienst mit seinem Mittelpunkt, der

---

[1]) „Ob auch die Johannesjünger (der engere Kreis des Täufers, der nach dem Bericht der Evangelien durch Fasten und besondere Gebete zusammengehalten war) Apostel besaßen, wissen wir nicht; sicher ist nur, daß sie auch in der Diaspora (vielleicht in Alexandrien, AG. 18, 24ff., jedenfalls in Ephesus, AG. 19, 1ff.) Anhänger hatten. Apollo ist vielleicht ursprünglich ein berufsmäßiger Missionar der johanneisch-täuferischen Bewegung gewesen; doch ist die Apostelgeschichte in bezug auf diese ganz besonders übermalt und unklar" (Harnack S. 277, Anm. 1).

Schriftverlesung und der belehrenden und erbauenden (s. u. S. 64) Schriftauslegung[1]), die größte Wirksamkeit entfaltet. Oft genug wird sie in Rücksicht auf die zahlreich anwesenden Heiden zur direkten Missionspredigt geworden sein, die wohl von den Typen urchristlicher Missionspredigt, wie sie z. B. AG. 13, 16ff. und 17, 22ff. vorliegen, nur in der letzten Abzweckung verschieden war.

Ein beliebtes Mittel, für die jüdische Kirche Anhänger zu werben, war aber auch die literarische Propaganda.

Ihre Anfänge werden wir im Kreise der ägyptischen Diaspora zu suchen haben, wo der Einfluß der alexandrinischen Gelehrsamkeit die Juden schon früh zu Literaten gemacht hat. Haben wir doch sogar Zeugnisse dafür, daß sie die ihnen sonst fremden Gebiete der Epik und Dramatik betreten haben. Hellenistischen Geschichtschreibern wie Manetho und Berossus traten früh jüdische zur Seite, die mit den Mitteln jener das ehrwürdige Alter ihres Volkes und dessen einzigartige Geschichte ins rechte Licht setzten. Der Philosophie des Griechentums mit ihren verschiedenen Schulen stellte man später die geschlossene göttliche Offenbarung im Gesetz Moses, der Vielheit der Götter die Einheit des Gottes Israels gegenüber. Zunächst wohl mehr im Interesse der Selbstbehauptung und als Ausfluß des religiösen Kraftgefühls, das sich in heidnischer Umgebung seiner höheren Art bewußt wurde. Dann aber mehr und mehr, wohl in dem Maße, als aufgeklärte Geister bei näherer Bekanntschaft mit der ethisch und human gerichteten Zeitphilosophie die Verbindungslinien herüber und hinüber erkannten.

---

[1]) Ein interessantes Beispiel für deren Art gibt die Legende AG. 8, 26ff.

in ausgesprochen missionarischem Interesse. Nun entdeckte man in den edelsten Geistern der Hellenen Zeugen für die Israel im Gesetz gegebene göttliche Wahrheit[1]). Homer so gut wie Sophokles und Plato hörte man den einen Gott, der Israel erwählt hatte, verkünden. Ja, die griechischen Denker wurden geradezu zu Schülern Moses, ihre Systeme ein Ausfluß der von jenem gebrachten göttlichen Wahrheit, und auf den Vater Abraham (später erst auf Henoch und Mose) führte man alle geheimnisvolle Weisheit und Kunst der Welt zurück[2]). Im Eifer um die eigene religiöse Wahrheit erdichtete man heidnische Zeugnisse für sie, gerade so wie man dem Bestreben, seinen Rechtsanspruch in der Welt zu erhärten, durch allerlei erdichtete diplomatische Aktenstücke, meist Gunstbezeigungen heidnischer Herrscher für die Juden, nachhalf.

Auch den Weg der direkten Mission hat man in der Literatur eingeschlagen. Schon im 2. Jahrhundert vor Christus hat das Judentum durch den Mund der altheidnischen Prophetengestalt der Sibylle den Bußruf ertönen lassen und das Heidentum zur Abkehr von den toten Götzen und vom Lasterleben ermahnt, ehe das göttliche Strafgericht über die sündige Welt kommt. Der Kampf gegen die heidnische Vielgötterei nimmt überhaupt einen hervorragenden Platz in dieser Missionsliteratur ein, und der Gerichtsgedanke steht hier genau wie in der Predigt (vgl. Paulus, z. B. Röm. 1, 18ff.) im

---

[1]) Vgl. AG. 17, 28, wo in der Missionspredigt ein Zitat aus dem Dichter Aratus (3. Jhrdt. v. Chr.) verwendet wird.

[2]) Das hat übrigens seine religionsgeschichtliche Parallele in dem echt synkretistischen Bestreben, griechische Philosophie bei den Weisen und Propheten Ägyptens, und ägyptische Weisheit bei Orpheus zu finden, vgl. Reitzenstein, Poim. S. 3.

Mittelpunkt der auf die Gewinnung der Heidenwelt abzweckenden Schriften.

Vielleicht die größte Wirkung hat aber dasjenige literarische Erzeugnis des Judentums ausgeübt, das von vornherein gar nicht den Zwecken der Propaganda dienen sollte, die griechische Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta, s. o. S. 22 f.). Ihre Bedeutung für die Erfolge der jüdischen Kirche unter dem religiös interessierten Heidentum kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden und läßt sich religionsgeschichtlich am ehesten mit der Bedeutung der Lutherschen Bibelübersetzung für die reformatorische Bewegung vergleichen. In der Septuaginta sprach die jüdische Religion in der geläufigen griechischen Verkehrssprache der alten Welt zu dem Heiden, wenn auch in einer durch den semitischen Klang der heiligen Schriften Israels und die jüdische Nationalität der Übersetzer nuancierten. In ihr wurden die religiösen Begriffe des semitischen Originals einer bedeutsamen Hellenisierung unterworfen, ja die Religion Israels an einem zentralen Punkte ihres alten nationalen Charakters entkleidet: indem die Übersetzung den hebräischen Gottesnamen Jahwe (und seine Synonyma) durch den universalen Begriff „Herr" (*κύριος*) deckte und den Jahwe Zebaoth der heiligen Schriften, wenige Fälle ausgenommen, mit bewundernswertem Feingefühl durch die Wiedergabe „allmächtiger Herr" (*κύριος παντοκράτωρ*) oder „Herr aller (göttlichen) Kräfte" (*κυρ. τῶν δυνάμεων*) aus der nationalen Sphäre in die einer supranaturalen Gottesvorstellung erhob[1]), war sie der beste Prediger des ethischen Monotheismus des

---

[1]) Vgl. *θεὸς ὕψιστος* als gewöhnlichen Gottesnamen in der hellenistischen Diaspora.

Judentums und konnte trotz — oder gerade wegen — ihrer seltsamen und zum Teil wohl unverständlichen Partien im Gesetz Moses als Ganzes ihres Eindrucks auf weite Kreise nicht verfehlen[1]). Durch diese im sabbatlichen Gottesdienst den gläubigen Heiden immer wieder nahegebrachte Übersetzung war dem einzelnen die Möglichkeit gegeben, sich in die vielgepriesene und vielgelästerte Weisheit Moses zu vertiefen und ihren Anspruch, die wahre, weil vernünftige Religion zu sein, zu prüfen oder

[1]) „Die ältesten Teile (des griechischen Alten Testamentes) reichten nach dem Selbstzeugnis des Buches in die Zeit zurück, da Homer noch nicht gesungen hatte. Es erschien durch und durch ‚philosophisch', denn es lehrte ein geistiges Prinzip, den Vater des Alls. Es umfaßte einen Schöpfungsbericht, der allen gleichartigen Berichten weit überlegen schien, und eine Urgeschichte der Menschheit, die bekannte Überlieferungen teils bestätigte, teils deutete, aber viel detaillierter und einheitlicher war als sie. Es enthielt in den zehn Geboten ein Gesetz, welches durch seine Einfachheit und Großheit den erhabensten Gesetzgeber verriet, und vor allem — es wies nicht nur einzelne göttliche Orakel auf, sondern gab sich als die glaubwürdige Urkunde stetiger, die ganze Geschichte hervorrufender und begleitender Offenbarungen der Gottheit. Alles in ihm schien gottgewirkt-prophetisch in der Fülle der Weissagung zukünftiger Ereignisse und in der rückwärts gewendeten Erzählung der Vergangenheit. Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffes endlich, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität erschien es wie ein literarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten. Dies war sogar der stärkste Eindruck: daß dies Buch und das Weltganze zusammengehören und dem gleichen Urteile unterliegen, war die verbreitetste Meinung unter den Griechen, die von dem Alten Testamente berührt waren. Mochten sie über das Buch noch so verschieden denken — daß es eine Parallelschöpfung zur Welt sei, so groß und umfassend wie sie, und daß beide Größen auf einen Urheber zurückgehen, erschien als das Sicherste. Über welches andere Buch ist jemals in der Geschichte von denkenden Menschen ein ähnliches Urteil gefällt worden!" (Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1902, S. 508f.)

aus ihrem Ewigkeitsgehalt Befriedigung für die persönlichen religiösen Bedürfnisse zu holen — es sei nur nochmals an die typische Figur des in der Schrift forschenden Proselyten, AG. 8, 27, erinnert.

Mochte nun das Judentum in den verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten diesen oder jenen Weg der Propaganda wählen, mochte es, wie auch Paulus (1. Kor. 9, 21) in seiner Art tat, in vollem Sinne den Griechen ein Grieche werden, indem es im Gewande hellenistischer Wissenschaft auftrat und hellenistisches Denken mit seinem religiösen Leben zu einer höheren Einheit verband, oder mochte es in stiller Werbearbeit durch den praktischen Erweis der ihm verliehenen sittlich-religiösen Kräfte den Samen des Monotheismus ausstreuen, — auf alle Fälle waren seine Erfolge bedeutend, wie schon oben bei der Abschätzung der numerischen Stärke des Diasporajudentums angedeutet wurde, s. I, S. 128 f. Die Zahl seiner Anhänger aus dem Heidentum können wir uns eher zu klein als zu groß vorstellen. Kam es doch mit dem, was es der Kulturwelt brachte, dem reineren und einheitlichen Gottesbegriff, dem bildlosen Kult mit seinem absonderlichen Zeremonienwesen und dem Ernst des sittlichen Strebens mit seiner Abzweckung, der Schaffung der Seligkeit, dem tiefsten Sehnen der Zeit oben und unten so gut wie der religiösen Mode entgegen.

Die für das Judentum gewonnenen Massen gliederten sich in die Proselyten und die „Gottesfürchtigen“ (*φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*, metuentes), wie aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments bekannt ist, vgl. z. B. AG. 2, 11 (*Ἰουδαῖοι καὶ προσήλυτοι*; Luther: Juden und Judengenossen), 10, 2; 16, 14; 13, 50 und 13, 43. Die Proselyten waren diejenigen Heiden, die durch

Übernahme der Beschneidung völlig zu Juden geworden waren, vgl. Gal. 5, 3. Ob ihre Zahl sehr groß war, ist billigerweise bezweifelt worden. Am ehesten werden wir sie außer in Palästina selbst in den Gebieten der Diaspora vermuten dürfen, die im besonderen das Arbeitsfeld der strengeren pharisäischen Mission waren, z. B. in Syrien und im östlichen Kleinasien, weniger im eigentlichen hellenistischen Kulturgebiet, wo das geistig freiere Judentum den Eintritt in die jüdische Kirche wesentlich erleichtert haben wird. Die größere Masse der an die Synagoge sich anschließenden Heiden bildeten jedenfalls die „Gottesfürchtigen", d. h. diejenigen, die mit dem Glauben an den einen Gott und sein gerechtes Gericht die Hauptgebote des jüdischen Zeremonialgesetzes, Sabbatfeier und Speiseriten, übernahmen. Indessen ist mit diesen beiden großen Klassen von Gläubigen aus der Heidenwelt der Erfolg der jüdischen Propaganda auch nicht annähernd erschöpfend charakterisiert. Das Interesse für den jüdischen Kultus und Ritus hat sich ohne Zweifel auch in loseren und losesten Formen des Anschlusses betätigt. Neben den Gebildeten, die die Synagogengottesdienste besuchten, um sich an der würdigen Art jüdischer Gottesverehrung zu erbauen, hat es sicher nicht wenige aus den mittleren und unteren Schichten gegeben, die, dem Zuge der Zeit folgend, jüdische Riten nachahmten — vielfach wohl, wie Seneca einmal bissig bemerkt, ohne ihren Sinn zu verstehen —, die aber deshalb nicht ihre heidnischen Gottesvorstellungen ablegten. Zwischen den äußersten Gegensätzen im vollen Proselytentum und solchen synkretistischen Halbheiten müssen wir also alle Stufen des kirchlichen Anschlusses an die jüdische Religion annehmen; vgl. die inschriftlich bezeugten „Sabbatisten" in Cilicien (oder sind es An-

hänger des Kultus der „chaldäischen“ Sibylle Sambethe?), die „Hypsistarier“ (d. i. *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον*) am Schwarzen Meer und die halbheidnischen „Gottesfürchtigen“ in Südsyrien, von denen Cyrill von Alexandria spricht. Daß dabei die Frauenwelt eine hervorragende Rolle gespielt hat, ist von vornherein wahrscheinlich und wird überdies mehrfach durch das Zeugnis unserer Quellen erhärtet, vgl. AG. 13, 50; 17, 4.

Der Eintritt des Proselyten in die jüdische Kirche mußte nach der gesetzlichen Theorie durch Beschneidung, reinigendes Tauchbad (Taufe) und Darbringung eines Opfers als Sühne erfolgen. In irgendwelchem Maße ist das in der Diaspora wohl immer Theorie geblieben, denn mindestens das Opfer mußte hier wegfallen. Schwerlich konnte man jedem Proselyten die Verpflichtung auferlegen, es in Jerusalem darbringen zu lassen. Auch von der Beschneidung wird man ab und zu abgesehen und dafür die jederzeit leicht vollziehbare rituelle Reinigung, die Taufe, vorangestellt haben. Bei den Frauen war das ja so wie so der einzig mögliche Aufnahmeritus, aber auch bei den Männern die praktisch gebotene Form, denn schließlich überwand ja auch der männliche Proselyt durch die höchste Leistung, die Annahme der Beschneidung, nicht die letzte trennende Schranke, die der dem Juden im Blut liegende nationale Partikularismus zwischen Abrahams Samen und den zur Kirche Übergetretenen aufrichtete: der Proselyt blieb ein Jude zweiter Ordnung, denn seine Väter waren nicht Israels Väter. Aller Eifer um das Gesetz konnte darüber nicht hinweghelfen, mußte vielmehr daran erlahmen.

Andrerseits hat das Judentum unnachsichtlich auf der Erfüllung gewisser ritueller Vorschriften, speziell der Vermeidung von Blutgenuß und unreinen Speisen, und

der Respektierung verbotener Verwandtschaftsgrade bestanden[1]). Nur unter Kautelen war überhaupt ein regelmäßiger Verkehr zwischen Volljuden, Proselyten und Heiden, die sich zur Synagoge hielten, möglich, mithin die Beobachtung solcher Riten ein selbstverständliches Gesetz für alle, die näheren Anschluß an die Kirche suchten. Sie galten ja auch in den jungen Christengemeinden überall da, wo das religiöse Gewissen des einen Teiles der Gläubigen noch durch solche vom Evangelium prinzipiell überwundenen Vorstellungen gebunden war, vgl. AG. 15, 28f.; 1. Kor. 8; Röm. 14, 13ff. —

Über dem rührigen Eifer der Juden für die Ausbreitung ihres sittlichen Gottesglaubens und über ihrem missionarischen Erfolge darf freilich nicht der dunkle Untergrund vergessen werden, auf dem sich das oben gezeichnete Bild abhob: der Antisemitismus der griechisch-römischen Welt, der gebildeten und ungebildeten.

Er hat, auf seinen Ursprung hin betrachtet, eine zweifache Wurzel, eine politisch-soziale und eine religiös-nationale. Es ist wohl nicht zufällig, daß die antisemitische Stimmung zuerst da aufkommt, wo die Juden am frühesten einen höheren Bruchteil der städtischen Bevölkerung ausmachten und demgemäß im sozialen und politischen Leben eine Rolle spielten, in Ägypten. Bereits der in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. schreibende ägyptische Priester Manetho weiß seinen Lesern allerlei alberne Märchen über die Juden aufzutischen, und dies zu einer Zeit, wo man anderwärts nicht ohne gewisse Sympathie von den Juden, den „Philosophen unter den Syrern", wie es schon in aristote-

[1]) Auch die Mischehe scheint in der Diaspora nicht gern gesehen zu sein, weil sie, wie Philo richtig bemerkt, zum Abfall vom Glauben der Väter verleitete.

lischen Kreisen geheißen hatte, sprach. Diese mehr lokale Mißstimmung ging aber unter den Wirkungen des unsinnigen Hellenisierungsversuchs Antiochus' IV. (s. I, S. 30 f.) in eine allgemeinere über. Denn in dem Maße, als dem Judentum durch die makkabäische Reaktion die Augen darüber aufgingen, wie sehr es in Gefahr gewesen war, sich in der umgebenden Weltkultur zu verlieren, kehrte es mit den politischen Erfolgen seine religiös-partikularen Eigenschaften hervor, wurde exklusiv und herausfordernd. Das war dann der fruchtbare Boden, auf dem sowohl die ernste Bekämpfung des Judentums wie die Saat antisemitischer Literatenphantasie blühte — selbst der Ritualmord ist schon darunter — und behördliche Repressalien so gut wie Pöbelexzesse den Schein der Notwehr gekränkter Unschuld erlangten. Diese Stimmung nun ist gewachsen mit den Erfolgen der jüdischen Propaganda, denn sie hat wie diese ihren letzten Grund in dem Beweis der geistigen Kraft, den die jüdische Kirche trotz alles abstoßenden Beiwerks lieferte. Gewiß ist der Antisemitismus in der neutestamentlichen Zeit keine einheitliche Stimmung, sondern lokal wie sozial verschieden gewesen. In den oberen Schichten, zumal in den literarischen Kreisen des vornehmen Römertums, lebte er mehr als gesellschafts- und bildungsstolze Verachtung des anmaßenden plebejischen Aberglaubens einer Winkelnation[1]), in den niedrigen Instinkten der Masse mit ihrer gänzlichen Unfähigkeit, den bildlosen jüdischen Kult, die *ἀϑεότης*, zu verstehen, mehr als giftiger Haß gegen das allezeit dem Klatsch ausgesetzte Konventikel-

[1]) Viel zu seiner Schärfe mögen die blutigen Greuel des großen Krieges vom Jahre 66—70 beigetragen haben. (Friedlaender S. 626.)

wesen und den nicht unbedeutenden Wohlstand des rührigen und vielfach privilegierten Geschäftsjuden. Immer aber zog er seine fanatisierende Kraft aus der bewußten religiösen Intoleranz des Judentums, die auf der Gegenseite sofort das — dunklere oder klarere — Empfinden auslöste, daß in dieser verhaßten Gemeinschaft, die keine Götterbilder duldete und kein Schweinefleisch aß, etwas vorhanden war, was man selbst nicht besaß: die innere Festigkeit eines durch gesetzliche Zucht geleiteten und durch das religiöse Verantwortungsgefühl wachgehaltenen sittlichen Lebens. Dieser Antisemitismus war das mißtönige Echo der aus Weltweite und Engherzigkeit, sittlichem Pathos und ritueller Ängstlichkeit komponierten Dissonanz, die für die jüdische Frömmigkeit jener Zeit charakteristisch ist.

Er war es nun auch, der dem Judentum eine neue literarische Aufgabe schuf, die Apologetik, d. h. die Widerlegung der von antisemitischen Schriftstellern verbreiteten und von der Masse begierig aufgenommenen Vorwürfe gegen die jüdische Religion — ein Vorläufer der aus der gleichen Situation erwachsenen Apologetik der christlichen Theologen des 2. Jahrhunderts. Als typisch für die Methode, die dabei befolgt wurde, darf das apologetische Werk des Josephus, das unter dem Titel „Gegen Apion“ zitiert wird, gelten.

Gegen die Behauptung, die Juden seien ein junges und darum minderwertiges Volk innerhalb des modernen Kulturzusammenhanges, führte es den Altersbeweis, in der Tat ein Kinderspiel auf Grund des uralten heiligen Buches und der früh einsetzenden Beschäftigung der Geschichtschreiber mit Israel. Die plumpen Witze über den obskuren und unreinen Ursprung des Volkes

widerlegt es, übrigens mit beachtenswertem Verständnis für historische Kritik, durch den Erweis ihrer inneren Widersprüche, durch die sie sich selbst als „historische" Erzählungen das Urteil sprechen. Den Vorwurf, die (alexandrinische) Judenschaft sei von jeher eine bösartige und darum verhaßte Gesellschaftsschicht, entkräftet Josephus durch den Hinweis auf das lebhafte Interesse und die mancherlei Gunsterweisungen der Ptolemäer und ihrer Rechtsnachfolger, der Römer; den der religiösen Intoleranz, d. h. des grundsätzlichen Widerstandes gegen die Teilnahme an lokalen hellenischen Kulten und im besondern am Kaiserkultus durch den Hinweis auf die überlegene Gotteserkenntnis und die im Tempelkult genugsam bewährte Loyalität der Juden gegen die römische Majestät. Gegen die mit letzterem Vorwurf verbundenen Schauergeschichten von der Anbetung eines Eselskopfes und vom Ritualmord führt Josephus die von aller Geheimniskrämerei freie und vernünftige Art des jüdischen Kultus ins Feld und pariert zugleich die Eselsanbetung geschickt mit den groben Formen der ägyptischen Götterverehrung. Die besonders wirkungsvolle Beschuldigung endlich, die Juden pflegten unter sich den Haß gegen alle anderen Menschen, zumal die hellenistische Kulturwelt, also die Exklusivität des Judentums, beantwortet der Apologet mit einer Darlegung der religiös-sittlichen Grundgedanken des jüdischen Gesetzes und dem Hinweis darauf, daß gerade dieses älteste und beste, weil vernünftige und ganz religiös orientierte Gesetz die Quelle der wunderbaren Einheit des Judentums wie der Lehren der griechischen Philosophen sei, um dann die ganze Auseinandersetzung mit einem kräftigen Hiebe auf die un-

würdigen Vorstellungen der Heiden vom Wesen und Walten ihrer Götter abzuschließen. So mündet also die Verteidigung der jüdischen Religion in dem deutlichen Missionsruf aus: bei den Juden allein ist die wahre Gotteserkenntnis, die wahre Humanität, die wahre Sittlichkeit!

Man kann nicht sagen, daß sich Apologeten des Judentums wie Josephus ihre Aufgabe leicht gemacht haben, und im ganzen bewahrten sie auch einen durchaus würdigen Ton. Nur in einem Punkte war ihre Stellungnahme nicht frei von persönlicher Animosität, in der Beurteilung des Heidentums als Religion. Die naive Denkart der alten Zeit (vgl. z. B. 5. Buch Mose 4, 19 und Jes. Sir. 17, 17) oder gar die universale Gottesvorstellung der Prophetie (s. o. S. 6) war dem Judentum unserer Zeit verloren gegangen, nicht zum wenigsten allerdings durch die Rückwirkung der antisemitischen Bewegung, die nur zu leicht verleiten mochte, die Spötter an ihrer stärksten Blöße, dem volkstümlichen Polytheismus, zu packen. Mit wenigen Ausnahmen wird über das Heidentum als den Dienst der stummen Götzen, der Bilder und unvernünftigen Tiere der Stab gebrochen. Die Abfalls- und Verstockungstheorie tritt verschärfend hinzu, um das sittliche Unrecht, die Verblendung und Undankbarkeit, recht herauszustellen; vgl. die typische Anklage Röm. 1, 18ff., besonders 21f. und 24 und dazu Weish. Salom. 13ff. Selbst bei einem Paulus scheint jedes Verständnis für die historisch-psychologische Bedingtheit der antiken Bilderverehrung und ihre symbolische Bedeutung zu fehlen, so sehr beherrschte der geistige Monotheismus und die alte Scheu, das Göttliche zu materialisieren, die jüdischen Gemüter. Auch Paulus ist über das Entweder—Oder

in der Wertung der außerjüdischen Religionen nicht hinausgekommen: entweder sind die Heiden eitle Narren oder bedauernswerte Sklaven der Dämonen, die sie mit ihrem Zauber dem wahren Gott abwendig gemacht haben (vgl. 1. Kor. 12, 1; Test. Napht. 3). Mag nun auch hierbei der missionarische Eifer, der den Erlösungsgedanken auf der dunklen Folie des völligen religiös-sittlichen Verderbens aufleuchten lassen wollte, die Farben besonders stark aufgetragen haben, im großen und ganzen ist mit dieser Betrachtungsweise die Stellung des damaligen Judentums zum Heidentum richtig wiedergegeben und unbewußt eine der vielen Schranken aufgedeckt, die es seiner Wirksamkeit in der umgebenden Kulturwelt gezogen hat: bei aufgeklärten Geistern konnte dieses harte Entweder—Oder leicht grundsätzlichen Widerwillen gegen eine Religion erzeugen, die zum Verurteilen des Andersgläubigen so schnell bereit war, ohne selbst vom Erdgeruch völkisch beschränkter Gottesvorstellung und vom astrologischen Dämonenglauben ganz frei zu sein. Freilich haben diese Kreise auch ihrerseits die Annäherung an das Judentum durch einen auffallenden Mangel an Verständnis für die doch ziemlich deutlichen Motive der bildlosen Gottesverehrung Israels und seiner Art, an Gottes Weltregiment zu glauben, erschwert.

§ 6. Die religiösen Vorstellungen.

Die bisher besprochenen Erscheinungen der jüdischen Religion, die antik-kultische und die vergeistigte Form der Gottesverehrung, der monotheistische Grundzug, das Leben nach dem Gesetz und der durch den Vergeltungsgedanken gesteigerte Ernst des sittlichen Strebens, bilden gewissermaßen das feste Gerüst des kirchlichen Judentums, die Substanz desselben. Ihnen gegenüber darf

man das Gesamtgebiet der religiösen Vorstellungen als das sekundäre Element, die begleitenden Erscheinungen betrachten. In der Tat hat die jüdische Kirche eine eigentliche kirchliche Dogmatik und ein Glaubensbekenntnis im christlichen Sinne nicht gehabt, sondern nur Ansätze dazu, und zwar mehr in der Art unausgesprochener Anerkennung gewisser grundlegender Überzeugungen, als in der fester Formulierung von Glaubenssätzen, von deren bekenntnismäßiger Zustimmung die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig gewesen wäre. Ein solcher Ansatz zu einem Glaubensbekenntnis war das zweimal täglich zu betende Schma (s. o. S. 23), das ja auch im Synagogengottesdienst eine hervorragende Rolle spielte. In der darin gegebenen Ermahnung zu stetem Festhalten an dem einen Gott, den Israel nur kennen darf, lag wirklich ein kirchlich formulierter Glaubenssatz vor. Daneben gab es aber noch andere, z. B. den von der Auferstehung der Toten, vom göttlichen Ursprung des Gesetzes und andere, die ohne dogmatische Formulierung und ohne Bekenntnischarakter den Wert unveräußerlicher kirchlicher Überzeugungen hatten.

Daß das dogmatische Element in dieser Religion vor dem praktischen in den Hintergrund trat, geht unmittelbar aus dem Wesen derselben hervor. Die Frage: Was soll ich tun, daß ich selig werde? war die eine große Hauptfrage, neben der die andere: Was soll ich glauben, daß ich selig werde? nicht gleichwertig stehen konnte, weil sie nicht einem zentralen religiösen Bedürfnis entsprach. Dieses wurde durch die praktische Fragestellung vollauf befriedigt, denn der Gehorsam gegen das Gesetz setzte ja die Existenz eines allmächtigen göttlichen Willens, dessen Ausfluß dieses Gesetz war, voraus und blickte hoffend vorwärts auf die Entscheidung Gottes

im Gericht. Gesetz und Glaube lagen ineinander, nicht selbständig nebeneinander, darum auch die Sünder charakterisiert werden als die, die behaupten, daß der Höchste nicht sei, und sich um seine Wege (d. h. Gesetze) nicht kümmern (4. Esra 7, 23).

Allerdings machte sich auch hier ein innerkirchlicher Gegensatz bemerkbar. Für die Diasporajuden hatte der Glaube an den einen geistigen Gott, den Weltschöpfer, Weltregenten und Weltrichter, eine höhere Bedeutung als für die Juden im Mutterlande, weil für sie schon in diesem Bekenntnis der ganze Gegensatz gegen das umgebende Heidentum beschlossen lag. Doch trat er wohl auch hier nie selbständig, vom gesetzlichen Tun losgelöst, auf, sondern lenkte durch den Vergeltungsgedanken sofort wieder auf die praktische Grundlage der Religion zurück, vgl. aber u. S. 115. Typisch für die Verschlingung beider Gedankenreihen ist die Ausführung des Apostels Paulus im Anfang des Römerbriefes (1, 18ff.), und im sogenannten Jacobusbrief mit seiner gesunden Opposition gegen den Mißbrauch des aus der antijüdischen Polemik des Paulus erwachsenen Schlagwortes „allein durch den Glauben“ hat sie ihr christliches Echo gefunden.

War aber der Glaube, d. h. letztlich das Bekenntnis zu dem e i n e n Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, durch das Gesetz sichergestellt, so lag es nahe, ihn nicht weiter kirchlich auszubauen, zu formulieren und gegen abweichende Meinungen zu begrenzen. Es gab ja schließlich nur e i n e Heterodoxie: den Unglauben, sei es in Gestalt von praktischem (Leugnung Gottes durch ungesetzlichen Lebenswandel) oder theoretischem Atheismus (Leugnung von Gottes Weltregiment), sei es in Gestalt von heidnischem Polytheis-

mus (Verehrung der „stummen“ Götzen). Um so freier öffnete sich darum die Bahn für individuelle, laienhafte und schriftgelehrte *Spekulationen* über die Fülle der Erscheinungen in der oberen und unteren Welt, die dem naiven Denken des Altertums als reale Mächte gelten.

Für die an den monotheistischen *Gottesglauben*, dieses schönste Erbe des Judentums von seinen Vätern her, anknüpfenden Vorstellungen über Gott und göttliche Wesen ist folgende, durch ihre mythologischen Farben hochpoetische Schilderung im 4. Buche Esra (6, 1ff.) charakteristisch:

„Im Anfang der Welt,
Ehe des Himmels Pforten standen, ehe der Winde Stöße bliesen,
Ehe der Donner Schall ertönte, ehe der Blitze Leuchten strahlte,
Ehe die Grundlagen des Paradieses gelegt, ehe die Schönheit seiner Blumen zu schauen,
Ehe die Mächte des Himmels bestellt, ehe der Engel zahllose Heere gesammelt,
Ehe die Höhen der Lüfte sich erhoben, ehe die Himmelsräume Namen trugen,
Ehe Zion als Schemel bestimmt war, ehe die Jahre der Gegenwart berechnet,
Ehe die Anschläge der Sünder verworfen, aber versiegelt, die Schätze des Glaubens sammeln:
Damals hab' ich dies alles vorbedacht,
Und durch mich allein ward es erschaffen.
So auch das Ende durch mich und niemand weiter.“

Gott, der höchste, der ewige und lebendige, der „Herr aller Geister und Mächte“ (2. Makk. 3, 24) ist vor allem der *Weltschöpfer* und der *Weltrichter*. Er hat in der Urzeit durch die Erschaffung der vom Zweckgedanken wunderbar durchwalteten Welt seine unvergleichliche Macht bewiesen, er wird sie wieder zeigen am Ende der Dinge, wenn die von ihm allem Sein bestimmten Zeiten — ein Nachklang aus uralter Astraltheologie! —

abgelaufen sind und er zum Gericht „erscheint“. So ist er dem frommen Glauben vor allem der Gott des Anfangs und Endes, des Anfangs auch insofern, als er der Gott der Väter ist, der sich in ihrer Geschichte wunderbar als Heilsgott erwiesen hat; der lebendige Herr, dessen Walten über alle Welt die Zukunft furchtbar offenbaren wird. Die Gegenwart aber zehrt von diesem Glauben, der sinnend rückwärts und harrend vorwärts schaut. Dem Judentum unserer Zeit war Gott trotz aller Glaubensstärke nicht nahe, weil es ihn dank der unheilvollen Bindung seiner Frömmigkeit an das zeitlich-irdische Ergehen Israels nicht als den gegenwärtigen, in seiner geistigen Gemeinschaft wirkenden empfand. Der jüdische Glaube an Gott war wohl von imponierender Höhe und Reinheit, aber es fehlte ihm die Richtung auf das Gegenwärtige, sei es als die ihres Gottes unmittelbar gewisse Freudigkeit, die Jesus in die alte schöne Anrede „Vater“ hineinlegte, sei es als die heiße Glut eines Paulus, die ihn trotz aller eschatologischen Stimmung zum Heros der sittlichen Arbeit machte. Er war extrem überweltlich und übergeschichtlich und darum im Grunde unfruchtbar. Das gilt für die Durchschnittsfrömmigkeit des palästinensischen so gut wie des Diasporajudentums.

Äußerlich zeigte sich diese Gottesferne in der zunehmenden Gewohnheit, den alten Namen Gottes (Jahwe) durch umschreibende Ausdrücke, einfache und zusammengesetzte, zu ersetzen und schließlich seinen Gebrauch ganz aus dem profanen Leben zu verbannen — nur im Priestersegen des Tempelkultus wurde er beibehalten. Sie hat freilich noch in ganz anderen und gänzlich verschiedenen Stimmungen ihren Grund — man beachte, daß der Jahwename geradezu zum zauberkräf-

tigen Geheimnamen wird —, steht aber offenbar mit dem Gefühl, Gott nicht in der eigenen Geschichte zu erleben, im Zusammenhang. Bekannt ist aus dem Neuen Testament auch die Bezeichnung Gottes durch Abstrakta wie Himmel (im ersten Evangelium wird mit Vorliebe der Ausdruck Himmelreich [*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*] für Gottesreich = Gottesherrschaft gebraucht, vgl. auch Lc. 15, 18), Höhe (vgl. Lc. 1, 78; Mc. 11, 10), Kraft (Mc. 14, 62), Majestät (Röm. 9, 4; Joh. 12, 41; Hebr. 1, 3) u. a. So „legt schon die Sprache einen Schleier über das Wesen Gottes und errichtet eine Schranke zwischen Gott und dem Gläubigen" (Bousset S. 364).

Denselben Zweck verfolgte die in der Haggada, d. h. der erbaulichen Schriftauslegung, die berufsmäßig von den Theologen gepflegt wurde und im Synagogengottesdienst eine feste Stelle hatte (s. o. S. 23 u. 47), beliebte Beseitigung aller vermenschlichenden Ausdrücke von Gott, der sogenannten Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Schon die Septuaginta hatte in diesem Punkte dem religiösen Empfinden ihrer Zeit durch dogmatische Korrekturen Ausdruck gegeben. Die alexandrinische Schriftgelehrsamkeit sah eine ihrer Hauptaufgaben darin, durch allegorische Deutung auch die naivsten Aussagen über Gott zu vergeistigen, und die palästinensische Haggada so gut wie das Targum bemühte sich, jede scheinbar unangemessene Äußerung über das Tun und Denken des heiligen, weltfernen Gottes zu mildern.

Die Kluft, die sich durch die gesteigerte Jenseitigkeit Gottes auftat, zu überbrücken, war ein Lebensinteresse der nach Realitäten verlangenden Frömmigkeit. Hier kamen ihr nun uralte und im Volksgemüt

festgewurzelte Vorstellungen von Geistern im Himmel und auf Erden zu Hilfe. Schon der Glaube Israels bevölkerte den Himmel mit solchen Geistern, Beauftragten Gottes, und zwar guten und bösen. Das ältere Judentum hat diesen Vorstellungskreis unter dem Einfluß seines geistigen Gottesglaubens, der alle göttlichen Mächte der Welt zu Wesen zweiter Ordnung herabdrückte, und nicht am wenigsten durch Beeinflussung von außen her ausgestaltet und der jüdischen Kirche der neutestamentlichen Zeit die Grundlage für eine phantasievolle Engellehre geliefert. Engel und Geister spielten sowohl in der theologischen Spekulation wie im Volksglauben eine bedeutende Rolle.

Unverkennbar wirkten in dem höheren Engelglauben des Judentums astralreligiöse Vorstellungen nach, vgl. schon die lehrreiche Gleichstellung von Gottessöhnen (= Engel) und Morgensternen, Hiob 38, 7. Sie wurden gemeinhin als leuchtende oder feurige Wesen vorgestellt, vgl. Mc. 16, 5; Lc. 2, 9 und dazu 1. Kor. 15, 41. In ihrer Zusammenfassung zu bestimmten Gruppen spielt die uralte Siebenzahl eine wichtige Rolle. Es gibt z. B. sieben Erzengel (Uriel, Raphael, Michael und Gabriel sind die bekannteren unter ihnen), die vor Gottes Thron stehen, vgl. Offb. Joh. 1, 4; 3, 1; 4, 5 u. ö. — es sind die sieben Planetengötter der babylonischen Astralreligion. Uriel gilt als der Herrscher über die ganze Sternenwelt. Anderwärts werden vier höchste Engelwesen gezählt, die vier „Angesichtsengel", wie sie mehrfach heißen — es sind die vier babylonischen Kerube (die vier Hauptbilder des Tierkreises), die den Thron des höchsten Gottes tragen, vgl. Ez. 1 mit Offb. Joh. 4, 6ff. Die ganze Engelwelt scheint man in sieben Klassen eingeteilt zu haben, die vielleicht auf die sieben

Himmel verteilt gedacht waren — alles Nachklänge des uralten babylonischen Himmelsbildes.

Auch die Vorstellung von Völkerengeln (72 resp. 70) als besonderen Schutzengeln der einzelnen Völker wird aus dieser Quelle geflossen sein, vgl. schon 5. Buch Mose 4, 19f.

Andrerseits wirkte in der Engellehre auch der alte naturreligiöse Dämonenglauben nach, so in der Vorstellung von den sogenannten Schutz- und Geleitengeln (Matth. 18, 10; Lc. 16, 22; der Engel in der Tobitgeschichte), von dem als Engel erscheinenden Geist des Toten (AG. 12, 3f.) u. a. m. Daß auch hierin im wesentlichen altorientalisches Gut vorliegt, zeigt die Tatsache, daß schon die alten Babylonier von einem „Gott des Menschen“, d. h. einem schützenden und fürbittenden Genius sprachen.

Im Volksglauben spielten die Engel als Mittler zwischen Gott und den Frommen eine hervorragende Rolle. Als solche gehören sie zu den religionsgeschichtlichen Vorläufern der katholischen Heiligen. Durch Engel spricht Gott zu den frommen Menschen, Engel stehen ihnen helfend zur Seite, Engel sind ihre Fürbitter bei dem Höchsten und bringen ihre Gebete vor seinen Thron. Aus den Vorgeschichten im 3. Evangelium (Kap. 1 u. 2) leuchtet uns die Poesie des naiven Engelglaubens besonders schön entgegen, und auch in die Passionsgeschichte wirft sie ihr verklärendes Licht, vgl. Lc. 22, 43; 24, 4. Entsprechend dem Zuge der Zeit, überall in der Welt das Walten geheimnisvoller göttlicher oder dämonischer Wesen zu erkennen und zu verehren, hat der Engelglaube der breiten Masse ohne Frage den Charakter der Engelverehrung angenommen. Wir haben im Neuen Testament direkte

und indirekte Zeugnisse dafür, vgl. Kol. 2, 18 (Engelkult *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*), Judasbrief 8, Offb. Joh. 19, 10, und lernen zugleich daraus, daß dieser Kultus auch seine entschiedenen Gegner hatte. Die Sadducäer verwarfen bekanntlich diesen ganzen Vorstellungskreis grundsätzlich, AG. 23, 8.

Mehr der theologischen Spekulation dürften die Aussagen über die Engel angehören, die sie zu Gesamtisrael und zu Gottes schöpferischer und richterlicher Tätigkeit in Beziehung setzten. In jener Hinsicht ist typisch die Figur Michaels, des großen Schutzheiligen Israels, der für das Volk fürbittend eintritt, des „Mittlers zwischen Gott und Menschen zum Frieden Israels“, als welcher er allerdings einen festen Platz im Volksglauben gehabt haben wird, vgl. Dan. 10; Offb. Joh. 12,7. Was dagegen über seine und überhaupt der Engel Mitwirkung bei der Gesetzgebung (vgl. Gal. 3, 19f.; Hebr. 2, 2), der Weltschöpfung und dem Weltgericht (vgl. Matth. 24, 31; 25, 31) angedeutet wird, entsprach wohl zumeist der theologischen Reflexion über das Verhältnis Gottes zur Welt, s. u. S. 74f.

Auf Spekulation beruht nun auch die andere Vorstellungsreihe, durch die die Kluft zwischen dem weltfernen Gott und der Gesamtschöpfung ausgefüllt wurde, die Lehre von den Hypostasen Gottes, d. h. von seinen persönlich vorgestellten Eigenschaften und Offenbarungsweisen, die neben ihm die Bedeutung von Prinzipien der Welterklärung erlangt haben. Dahin gehört die Vorstellung von der Weisheit Gottes, der nächsten Verwandten der griechisch-christlichen Logosspekulation (s. u. § 9), vom Wort und Geist und Namen Gottes und von der Schechina, d. h. von der hypostasierten Majestät Gottes. Es handelt sich hier ursprünglich um

verbreitete mythologisierende Darstellungen vom Wesen und Wirken Gottes, wie das besonders bei der Vorstellung vom Geiste (vgl. die alte naive Anschauung 1. Könige 22, 19ff.) deutlich ist, aber die Verbindung griechischer Philosophie mit diesen und ihre Ausgestaltung unter deren Einfluß ist unverkennbar. Aus ihr ist eine Art Hypostasentheologie hervorgegangen, deren Vertreter natürlich vor allem in der hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophie zu suchen sind. Sie findet sich aber schon dem Grundgedanken nach in der älteren jüdischen Spruchliteratur (vgl. Sprüche 8, 22ff.) als Spekulation über die Weisheit als den „Erstling aller Werke Gottes". Dieses Thema von der hypostasierten Weisheit scheint man auch fernerhin mit Vorliebe behandelt zu haben, offenbar wegen ihrer nahen Beziehung zur grundlegenden Offenbarung Gottes in Natur und Gesetz. Eine eigene kleine Schrift, die sogenannte „Weisheit Salomos", ist diesem Gegenstande gewidmet. Ihre reifste Frucht hat die Hypostasenlehre aber in Philos Denken gezeitigt, wo neben die Weisheit der Logos, die in der Welt waltende göttliche Vernunft, und andere Hypostasen Gottes treten, vgl. u. § 9.

Ist hier der griechische Einschlag unverkennbar, so tritt anderwärts der semitische, mehr zur Mythologie und Mystik als zum systematischen Denken neigende, stark hervor. Wir dürfen annehmen, daß die späteren jüdischen Spekulationen und Geheimlehren, z. B. die an Ezech. 1 anknüpfende über Gottes Wesen u. a., wie überhaupt der Zug zum Eindringen in die Rätsel der Welt (in antikem Sinne, wo die ganze Natur ein großes Geheimnis war) ihre Wurzeln in diesem nach Osten weisenden Vorstellungskreise gehabt haben. Zwischen beiden Arten der Spekulation aber, der griechischen und semitischen,

lagen sicherlich mancherlei Übergänge in Form von Mischungen aus jüdisch-orientalischen Gedanken und griechischen Philosophemen, wie ja diese selbst von der Lehre des alten Orients über Himmel und Erde nicht unberührt geblieben sind. Wenn z. B. von den Essenern (s. u. § 9) berichtet wird, daß sie sich spekulativ mit der Frage nach dem Wesen Gottes und der Schöpfung beschäftigt haben, so darf nach dem synkretistischen Gesamtcharakter dieses Ordens geschlossen werden, daß in diesen Spekulationen Elemente orientalisch-mythologischen und hellenisch-philosophischen Denkens zusammengeflossen sind. —

Der oberen Welt steht die untere gegenüber, dem Reich der himmlischen Mächte das der irdischen und unterirdischen, vgl. Phil. 2, 10.

Im neutestamentlichen Zeitalter war der uralte Glaube an Dämonen ein wesentlicher Bestandteil der religiösen Vorstellungswelt des Judentums. Dafür haben wir, von anderer Literatur ganz abgesehen, in den mehr volkstümlichen Evangelienschriften (den synoptischen Evangelien) und der Offenbarung Johannes so gut wie in dem mehr theologischen 4. Evangelium und in den Briefen des Neuen Testaments eine Menge von Beweisen. Jesus lebte, und nicht anders Paulus, mit seinen Zeitgenossen ganz im Dämonenglauben. Krankheiten aller Art, physische und psychische, hielt er für Wirkungen der Dämonen und bannte sie durch seine Macht über Leib und Seele der Kranken. Denn wie schon in alter Zeit, so war auch jetzt alle Krankheit Verzauberung und ihre Heilung Entzauberung[1]). Die

[1]) Daher das Gewerbe der Exorzisten bei den Juden genau so in Blüte stand wie in der heidnischen Welt. Die Juden genossen darin sogar besonderes Ansehen, s. I, S. 90. Nach Matth.

Schriftgelehrten erklärten sich diese seine Macht aus einem Bündnis mit Beelzebub, dem „Herrscher über die Dämonen", glaubten also an ein organisiertes Reich derselben (Mc. 3, 22ff.). Ihre eigenen Jünger verstanden sich aufs Geisterbeschwören, Matth. 12, 27. Paulus hielt sein körperliches Gebrechen für die Wirkung eines „Satansengels" und war überzeugt, daß der Satan in Gestalt eines „Engels des Lichtes" erscheinen kann, 2. Kor. 12, 7 und 11, 15. Nach Jac. 2, 19 glauben auch die Dämonen an den einen Gott und fürchten ihn. Das ganze Johannesevangelium ist beherrscht von dem Gegensatz des Judentums als des Reiches des Teufels und des Christentums als der Stätte der Gottesoffenbarung.

Über Wesen und Wirkungsweise dieser bösen Geister ist damit schon einiges angedeutet. Sie teilen mit den Engeln die immaterielle Daseinsform, sind nicht „Fleisch und Blut" (Ephes. 6, 12), darum auch gewöhnlich unsichtbar, aber sie vermögen wie jene Gestalt anzunehmen. Dagegen sind sie menschlichen Leidenschaften, vor allem der Wollust unterworfen, und ihr gewöhnlicher Aufenthalt ist, ihrem naturreligiösen Ursprung entsprechend, fern von den Wohnstätten der Menschen, in der Wüste (Matth. 12, 43), in Grabstätten (Mc. 5, 1ff.), in Ruinen (Offb. Joh. 18, 2), oder auch in der Luftregion (Ephes. 2, 2; 6, 12). Von da aus fahren sie in den Menschenleib, um allerlei Störungen zu bewirken, machen also den Menschen zu einem *δαιμονιζόμενος*, einem „Besessenen", (Matth. 4, 24). Sie sind aber auch die Urheber sündhafter Triebe und Handlungen der Menschen.

12, 27 war diese Zauberkunst auch in pharisäischen Kreisen bekannt. Vgl. noch AG. 8, 9 und 13, 6; 19, 13ff. und dazu Mc. 9, 38. Der Name Jesus muß schon früh in die Zauberformeln aufgenommen sein.

Von ihrem Haupte Beliar stammt alles Böse im Menschen, sie werden als die Ursache des heidnischen Götzendienstes angesehen (s. o. S. 59). Jesus erkennt in seiner Macht über die Dämonen den Anbruch der Gottesherrschaft unter den Menschen, also den Sieg über das Böse, Matth. 12, 28; vgl. auch Lc. 10, 17f.

Auch dieser Dämonenglauben hat seine Wurzel in uralten naturreligiösen Vorstellungen. Man spürte seit alters um sich ein Geisterheer, das auf Erden sein Unwesen treibt und gegen das sich der Mensch durch magische Künste zu schützen suchen muß. Es besteht aber hier zwischen dem alten Israel und dem Judentum ein unverkennbarer Gegensatz, insofern in jenem der Glaube an Dämonen nur in den Volksmassen heimisch war, und auch hier wohl kaum in dem Maße wie bei den späteren Juden. Die Religion Israels war, wie man richtig bemerkt hat, von vornherein nicht durch den Gegensatz von guten und bösen Göttern und Geistern charakterisiert. Die alte Zeit führte mit Bewußtsein auch das Unglück auf Jahwe zurück. Das wurde seit dem Untergang der nationalen Religion anders. Im älteren Judentum wuchs die Zahl der Dämonen zusehends, und in unserem Zeitraum ist der Glaube an ein Reich des Bösen Gemeingut der jüdischen Kirche[1]).

[1]) In der Wertung der von jedem frommen Juden gebrauchten Denkzeichen [der wollenen Quasten am Obergewand (*κράσπεδα* Matth. 23, 5; Luther: Säume an den Kleidern, vgl. 4. B. Mose 15, 37ff.), der Gebetsriemen an Hand, Arm und Kopf (*φυλακτήρια* Matth. 23, 5; Luther: Denkzettel), d. h. der mit Riemen befestigten Kapseln, in denen Pergamentstreifen mit 2. B. Mose 13, 1—10 und 11—16, 5. B. Mose 6, 4—9 und 11, 13—21 lagen, und der sogenannten Mesusa, d. h. einer am rechten oberen Türpfosten angebrachten Kapsel mit 5. B. Mose 6, 4—9 und 11, 13 bis 21] als Amulette wirkte der Dämonenglaube bis in das Herz der jüdischen Frömmigkeit hinein.

Diese Tatsache kann nicht bloß aus einer mit der Zentralisierung des Kultus und dem starken Monotheismus notwendig gegebenen Reaktion gegen die Objekte und Formen der alten Religion erklärt werden, sondern bedarf des Hinweises auf intensive Beeinflussung der religiösen Vorstellungen des Judentums aus dem orientalischen, speziell babylonisch-persischen Gedankenkreise. Entscheidend hierfür ist der ausgeprägte, mit dem Dämonenglauben eng verbundene Dualismus der Weltbetrachtung, der geradezu ein Charakteristikum der jüdischen Religion im neutestamentlichen Zeitalter ist.

Dem Reiche Gottes und seiner Engel steht das Reich des Satans und seiner Engel gegenüber, dem Prinzip des Guten das des Bösen. Beide Reiche haben ihre feste Ordnung, eine Art Hierarchie, und die untere ist das Widerspiel der oberen: den sieben Erzengeln an Gottes Thron entsprechen sieben oberste Geister Satans, die die Urheber der sieben Hauptsünden sind.

Der Kampf des Satans mit den Gläubigen auf Erden hat sein himmlisches Vorspiel in dem Kampf des „Drachen“ — die beliebteste mythologische Einkleidung des Satans, ein Nachhall des uralten Mythus vom Kampfe des Lichtgottes mit dem Ungeheuer der chaotischen Wassertiefe — und seiner „Engel“ gegen Michael und seine Engel, Offb. Joh. 12, 7ff. Jesus widerlegt die Beschuldigung, daß er mit Satans Kraft Dämonen austreibe, durch den Hinweis auf ihren logischen Widerspruch und stellt dabei dem Reiche (*βασιλεία*) Gottes das Reich (*βασιλεία*) des Satans gegenüber, Matth. 12, 26; Lc. 11, 18.

Der Name des Hauptes der Dämonenwelt, des Satans

oder Diabolos (= Teufel), wie sein gewöhnlicher Titel ist, wird verschieden angegeben. An den zuletzt genannten Stellen heißt er Belzebub[1]) (Baal-sebul resp. sebub), anderwärts Beliar (Belial, vgl. 2. Kor. 6, 15, wo der Gegensatz Christus [= Gott] — Belial durch den von Licht und Finsternis, Gerechtigkeit und Frevel, Glaube und Unglaube, Gott und Götzen, sachlich sehr belehrend erläutert wird), Sammael, Matanbukus (?), wohl auch Abbadon (Offb. Joh. 9, 11), wenn dieser als Fürst der Höllengeister vorgestellte „Engel des Abgrundes" mit dem Teufel vereinerleit werden darf. Nach seiner Rangstellung im Reiche der Dämonen heißt der Teufel der Gott resp. Fürst dieser Welt, z. B. 2. Kor. 4, 4; Joh. 12, 31 u. ö., insofern nämlich die gegenwärtige Welt das Herrschaftsgebiet seiner Scharen ist; nach seiner gottwidrigen Natur der Fürst des Irrtums, der Engel der Gesetzlosigkeit, der Verderber (1. Kor. 10, 10), der Herr des Todes (Hebr. 2, 14), auch kurzweg der Böse (*πονηρός*, so im 1. Evangelium 13, 19 u. 38) oder der Feind (*ἐχϑρός*) (Matth. 13, 39).

Aus Andeutungen, wie Offb. Joh. 12, 9; Lc. 10, 18 u. a. in Verbindung mit Jes. 14, 12ff., darf geschlossen werden, daß man in dem Teufel und seinen Scharen gefallene Engel sah, die nach ihrem Sturz aus der Himmelsregion im Luftreiche und auf Erden ihr Wesen

---

[1]) Dieser Name nur im N. T. Seine Bedeutung ist unklar, da Belzebub als „oberster der Teufel" kaum noch etwas mit dem alten Fliegengott von Ekron (2. Könige 1, 2ff.) zu schaffen hat. Vielleicht ist B. eine dialektische Form für das im Syrischen begegnende be'el-debâbā, also Belzebub (volkstümlich erleichtert Belzebul) = „Herr der Feindschaft" = *διάβολος* (Riehm).

trieben, vgl. Eph. 2, 2 den „Fürsten des Luftreiches, der Geister, die jetzt in den Kindern des Ungehorsams mächtig sind“, und es ist immerhin möglich, daß mit dieser Vorstellung ein Versuch gemacht werden soll, den aus der orientalischen Spekulation aufgenommenen Glauben an das Walten der Astralgottheiten und ihrer Diener als Schicksalsmächte mit dem Monotheismus und der Offenbarung von Gottes Willen im Gesetz auszugleichen. Das Neue Testament spricht nämlich von Klassen von Engeln, vgl. die Aufzählungen 1. Kor. 15, 24; Röm. 8, 38; Eph. 1, 21; Kol. 1, 16, aus denen folgende Gruppen entnommen werden können: Engel, Mächte, Kräfte, Gewalthaber, Herrschaften, Throne (ähnlich im slavischen Henoch Kap. 20). Zu ihren Untergebenen werden die mancherlei in der Natur wirkenden Geister (*πνεύματα*) gehören, wie Windgeister (Offb. 7, 1), Feuer- und Wasserengel u. a. Diese alle zusammen sind nun wahrscheinlich unter der öfter begegnenden, Juden und Heiden gemeinsamen Vorstellung von den „Elementen der Welt“ (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, vgl. Gal. 4, 3 [Luther falsch: die äußerlichen Satzungen]; Kol. 2, 8 und 20) begriffen. Sie sind die eigentlichen Herren dieser Welt, die *κοσμοκράτορες* (Eph. 6, 12), unter deren von Gott zugelassenem Regiment (vgl. Röm. 8, 20 Hebr. 2, 5 *ὑποτάσσειν*) die ganze gegenwärtige Welt seufzt — vgl. das „sehns üchtigeHarren der Schöpfung“ auf die Offenbarung des Christus als des Endes dieses Äons, von dem Paulus Röm. 8, 19 spricht — und deren Macht der Christ Paulus schon jetzt gebrochen weiß durch das Walten des Christusgeistes in den Gläubigen (1. Kor. 2, 6), vgl. das herrliche Bekenntnis Röm. 8,38: „Ich weiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünf-

tiges, weder ‚Höhe' noch ‚Tiefe'[1]), auch keine neue ‚Schöpfung'[1]) uns trennen kann von der Liebe Gottes in dem Christus Jesus." „Das wunderbare Wort läßt sich nur aus dem innersten Erleben, nur aus der Tatsache begreifen, daß Paulus unter dem Druck einer fatalistischen Religion selbst geseufzt hat" (Reitzenstein, Poimandres S. 80). Diese Mächte sind aber auch sozusagen die Quelle der jüdischen Religion, insofern das Gesetz durch sie angeordnet ist (Gal. 3, 19; Hebr. 2,2) und die Diener des Gesetzes durch sie zur Erfüllung desselben angetrieben werden — das ist die „Knechtschaft" des Gesetzes, Gal. 3, 23; 4, 3; Röm. 8, 15, von der Christus befreit hat, weil er das „Ende des Gesetzes" ist, Röm. 10, 4[2]). Es ist sehr bezeichnend, daß in dem dem beginnenden 2. Jahrhundert n. Chr. angehörigen christlichen Apokryphon „Die Predigt des Petrus" der griechischen Religion als Bilderdienst die jüdische als Engel- und Gestirndienst gegenübergestellt wird.

Jene uralte mythologische Vorstellung von einem gegen den höchsten Gott rebellischen Engel (Astralgott, nach Jes. 14, 12 Helāl [Lucifer], Sohn der Morgenröte) und seinem Sturz — die jüdische Sage bringt ihn mit der Weigerung, Adam, das Ebenbild Gottes, anzubeten, in Verbindung — fand dann an der Sage von dem bösen Treiben der „Gottessöhne" (1. Buch Mose 6, 1ff.) Anlaß zu haggadischer Ausmalung der Vorstellung von gefallenen Engeln, die mitsamt ihren Nachkommen für

---

[1]) *ὕψωμα* und *βάθος*— in der astrologischen Terminologie die für den fatalistischen Glauben bedeutungsvolle obere und untere Kulmination eines Gestirns. — *κτίσις* = Äon, Weltperiode.

[2]) So empfindet der ehemalige **Pharisäer** Paulus, eine glänzende Bestätigung dessen, was Josephus über den Schicksalsglauben dieser kirchlichen Gruppe sagt.

die Menschen die Quelle alles Übels wurden und darum wie die von ihnen Verführten dem Gerichte Gottes entgegengehen, vgl. Offb. Joh. 20, 10; Matth. 25, 41.

So verbinden sich im vielgestaltigen jüdischen Dämonenglauben (vgl. 1. Kor. 8, 5 „viele Götter und viele Herren“) astralmythologische Vorstellungen und Spekulationen aus dem altorientalischen Kulturkreise mit solchen, die man als nie erstorbene Reste des vor aller Kultur liegenden primitiven Geister- und Gespensterglaubens bezeichnen darf.

Im Verhältnis zu diesen Spekulationen über das Reich Gottes und das des Satans sind die Vorstellungen vom Menschen und von seiner Stellung zwischen Gott und Teufel einfach, mehr Aussagen der religiösen Erfahrung als Produkt des naiven oder theologischen Denkens.

Einfach ist zunächst die psychologische Grundlage: der Mensch besteht aus Leib und Seele (Geist). Die Seele ist unsterblich, d. h. sie führt auch nach dem leiblichen Tode eine individuelle Existenz, der Leib aber vergeht, doch ersteht er nach spezifisch jüdischer Anschauung im Gericht zu neuem Leben. Beide sind also, wenn auch in verschiedenem Maße, von Bedeutung, wie das bei dem realistischen Glauben an das Jenseits und die jenseitige Vergeltung nicht anders sein kann. Die griechische Vorstellung vom Leibe als dem Gefängnis der Seele, das sie beim Tode für immer verläßt, und von der Materie als dem Sitz der Sünde (vgl. Paulus Röm. 7, 18) war gewiß vorhanden, aber nicht die herrschende, und darum auch die dualistische Lehre vom Menschen nicht der Ausgangspunkt der Vorstellung vom Wesen und Ursprung der Sünde. Diese knüpft vielmehr an den im Judentum von Anfang an lebendigen sittlichen Pessimismus an, an die tiefe Empfindung von

der sündhaften Richtung alles menschlichen Wollens, der Paulus Röm. 3, 10ff. mit Schriftworten den stärksten Ausdruck gegeben hat. Sie hat sich im Judentum unserer Zeit in die (an 1. Buch Mose 6, 5 8, 2 anknüpfende) Lehre vom „bösen Triebe“ gekleidet, vgl. Jac. 1, 14. Dieser Hang zum Sündigen, das „böse Herz“ oder, wie Paulus gelegentlich sagt, das „Gesetz der Sünde“ (Röm. 7, 23) ist jedem Menschen anerschaffen und hat darum letztlich in Gottes Allmacht seinen Ursprung. Gott hat ihn dem Menschen ins Herz gegeben, um dagegen anzukämpfen und um ihn zu besiegen. Ebendarum hat Gott ja gleichzeitig das Gesetz gegeben; der Mensch soll zwischen beiden wählen — das sind „die beiden Wege“, die zu beschreiten ihm freisteht, vgl. Matth. 7, 13. Der böse Trieb also hebt die Willensfreiheit und damit die persönliche Verantwortlichkeit nicht auf, vielmehr heißt es 4. Esra 14, 34:

> „Wenn ihr euren Trieben Befehl gebt
> und eure Herzen in Zucht nehmt,
> So werdet ihr zu Lebzeiten bewahrt bleiben
> und nach dem Tode Gnade erlangen.“

Von Naturnotwendigkeit der Sünde hat also das Judentum in seiner überwiegenden Mehrheit nichts wissen wollen. Paulus und vor allem Philo — und mit ihnen wohl kleinere Kreise der jüdischen Kirche — wandelten in diesem Punkte in den Bahnen nichtjüdischer, hellenistischer Psychologie, s. u. § 9.

Indessen hat sich die jüdische Frömmigkeit nicht mit der bloßen Feststellung des Tatbestandes der allgemeinen Sündhaftigkeit begnügt. Sie hat ihn mit der Erzählung vom Sündenfall (1. Buch Mose 3) verknüpft

und so einerseits über Adams Fall spekuliert, als dessen Folge in erster Linie der Tod, sodann aber das Elend der Welt überhaupt — nicht die Erbsünde! — betrachtet wurde (Röm. 5, 12; 8, 19), andrerseits den Fall der Engel und deren böse Eingebungen oder den Neid des Teufels, den man in der Paradiesschlange fand (Offb. Joh. 20, 2), zur Erklärung des Problems der Sünde herangezogen. So knüpfte hier die Spekulation, wenn auch nur lose, an einen Fundamentalsatz der religiösen Erfahrung an.

Sehr reich hat die religiöse Phantasie das Schicksal des einzelnen nach dem Tode ausgestattet.

Neben dem Glauben an Gott den Schöpfer und Herrn der Welt steht im Judentum gewissermaßen als zweiter Grundartikel der Glaube an Gottes richterliche Tätigkeit, an eine individuelle Vergeltung im Jenseits und in Verbindung damit an die Auferstehung der Toten.

Durch den Jenseitsglauben ist die Unsicherheit der älteren Zeit über Gottes Gerechtigkeit überwunden. Darin liegt seine fundamentale Bedeutung für das Judentum. Schon in einigen Psalmen und vor allem im Buche Hiob rang eine neue Frömmigkeit zum Licht, die nichts wissen wollte von dem Dogma vom sichtbaren Erweis der göttlichen Gerechtigkeit im irdischen Ergehen des einzelnen, sondern ihm mutig mit dem Bewußtsein, das Gute zu wollen und doch im Unglück zu sitzen, den Glauben an Gottes Gerechtigkeit entgegenstellte. Dabei tauchte aber auch sofort die Auferstehungshoffnung auf, vgl. Psalm 49 u. 73; Hiob 19, 25ff., freilich mehr als glaubensvolle Ahnung oder als Geheimlehre. Im Judentum der neutestamentlichen Zeit nun ist zwar jene volkstümliche Vorstellung vom ursächlichen Zu-

sammenhang zwischen Schuld und irdischem Schicksal nicht geschwunden (vgl. Lc. 13, 1ff.; Joh. 9, 1ff., 34), aber von ungleich größerer Bedeutung ist die vom Gericht nach dem Tode, in dem Gottes Gerechtigkeit über jeden einzelnen offenbar wird, und von einem dem Urteil entsprechenden jenseitigen Leben, vgl. 4. Esra 14, 35:

„Es gibt ein Gericht nach dem Tode,
wenn wir zu neuem Leben gelangen;
Da wird der Gerechten Name kund,
der Frevler Taten werden offenbar."

Diesen für die kirchliche Frömmigkeit des Judentums so charakteristischen Grundgedanken, der in der Predigt Jesu und Johannes' des Täufers in seiner sittlichen Tiefe zum Ausdruck kam, hat nun die fromme Phantasie mit besonderer Liebe gepflegt.

Über jeden Menschen wird im Himmel Buch geführt, sei es, daß sein Name in das „Buch des Lebens" — wieder eine altorientalische mythologische Vorstellung, vgl. 2. Buch Mose 32, 32ff.; Ps. 69, 29 u. ö. im Alten Testament, Offb. Joh. 3, 5 u. ö. — wie in eine himmlische Bürgerliste eingetragen wird, sei es, daß darin seine Taten als Grundlage für das Entscheidungsurteil aufgezeichnet werden, vgl. Lc. 10, 20. Im Gericht werden „die Bücher" resp. das Buch des Lebens aufgeschlagen und das Urteil gefällt „nach dem, was in den Büchern geschrieben, gemäß den Werken" resp. danach, ob einer „gefunden wird aufgeschrieben im Buch des Lebens", Offb. Joh. 20, 12 u. 15.

Das Gericht ist ein definitives oder vorläufiges. Als endgültiges gilt das allgemeine am Ende der Zeiten (s. u. S. 99f.), das „große Gericht", der „jüngste Tag";

aber auch die Vorstellung von einem entscheidenden Gericht sofort nach dem Tode ist lebendig, vgl. Lc. 23, 43; Phil. 1, 23, vor allem in den von hellenistischem Seelenglauben beeinflußten Kreisen. Meist erscheinen beide Vorstellungen verbunden in dem Gedanken, daß über den einzelnen nach dem Tode eine vorläufige Entscheidung gefällt wird, die definitive aber erst beim großen Endgericht.

Dementsprechend sind nun die Vorstellungen über das Schicksal der Verstorbenen verschieden. Mit dem Glauben an das sofortige Gericht verbindet sich der vom sofortigen Eingehen zu Gott, also in das himmlische Paradies (s. u. S. 83 u. 104), wo die Frommen und die Märtyrer von den Erzvätern aufgenommen werden oder unter den Fittichen Gottes resp. unter dem Throne Gottes in Frieden weilen; andrerseits die Vorstellung vom Hinabfahren der Sünder zur Unterwelt und von ihrer Bestrafung daselbst oder vom völligen Vergehen der Gottlosen. Doch scheint hier die alte Unterweltvorstellung noch stark eingewirkt zu haben, z. B. Lc. 16, 19ff., wo genau wie im äthiopischen Henochbuch der Hades als der Aufenthaltsort der Gerechten sowohl als der Sünder aufgefaßt ist. Er zerfällt dann in verschiedene, durch weite Räume getrennte Regionen und enthält Paradies und Hölle zugleich.

Andrerseits ist das Judentum an diesem Punkte wieder von parsistisch-babylonischen Vorstellungen stark beeinflußt. Denn mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die in der apokalyptischen Literatur häufige Idee der Himmelsreise gläubiger Männer (Henoch, Baruch, Jesaia) Phantasien über die verschiedenen Himmelsräume (vgl. 2. Kor. 12, 3f.) voraussetze und daß letztere auch auf die Vorstellung von der zu Gott oder

ins Paradies entschwebenden frommen Seele eingewirkt haben werden. Auf denselben Gedanken führt die Vorstellung von einem Geleitengel der Seele resp. von bösen Geistern, die sich ihr in den Weg stellen, vgl. Judasbrief 9 die (aus der „Himmelfahrt Moses“ stammende) Vorstellung vom Streit zwischen Michael und dem Teufel über den Leichnam Moses, und von den als geleitende Fürsprecher gedachten guten Werken, vgl. Offb. Joh. 14, 13 (1. Tim. 5, 24). Auch die Vorstellung, daß die gute Seele erst am 7. Tage nach dem Tode bei Gott anlangt (so im griechischen „Leben Adams“ 43; 4. Esra 7, 88ff.), ist aus der von sieben Himmeln zu erklären, in der sie sieben Seligkeiten erlebt, wie andrerseits die Seele des Gottlosen in sieben Höllen sieben Grade der Marter durchkosten muß. Uralte animistische Vorstellungen über das Verweilen der Seele beim Körper haben sich hier mit astralreligiöser Spekulation (vgl. auch die Auferstehung nach 3 resp. $3^1/_2$ Tagen, Offb. Joh. 11, 9 u. 11) verbunden.

Während in diesem Gedankenkreise Tod, Auferstehung und Himmelfahrt zusammenfallen, also nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache sind, stellt sich da, wo eine vorläufige Vergeltung angenommen wird, notwendig der Glaube an eine irgendwie geartete Existenz der Abgeschiedenen zwischen Tod und Entscheidung im letzten Gericht (Auferstehung) ein. Entweder so, daß die Seelen der Gerechten als bereits im Paradiese oder bei Gott weilend vorgestellt werden (vgl. Offb. Joh. 6, 9 die dem jüngsten Tage entgegenharrenden Geister unter dem himmlischen Altar), während der Leib im Tode ruht, oder so, daß die Verstorbenen bis zur Entscheidung „schlafen“ (1. Kor. 15, 18; 1. Thess. 4, 13ff. — dies wohl die verbreitetste Vorstellung, das

Korrelat des Glaubens an ein „Wiederaufstehen“), oder endlich so, daß die Seelen, nachdem sie die zukünftige Herrlichkeit vorausgeschaut haben, in ihren „Kammern“ schlummern, bis diese „die Seelen zurückerstatten, die ihnen anvertraut sind.“

Im Mittelpunkte dieses ganzen Vorstellungskreises steht der Glaube an die Totenauferstehung, die naiv sinnliche Form der im älteren Judentum sporadisch auftauchenden Unsterblichkeitshoffnung, die „aus dem Bedürfnis der sittlichen Persönlichkeit, sich gegen die Unterdrückung durch ein ungerechtes Geschick zu behaupten, und aus dem Bedürfnis der religiösen Persönlichkeit, Gott zu sehen und seine Freundschaft zu erleben“ (Duhm), erwachsen ist und darum zunächst nur auf ungerecht leidende Fromme (vgl. Hiob) und Märtyrer des Glaubens (resp. deren Gegenbilder, die vom Glauben Abgefallenen) Beziehung gehabt hat. In dieser Form begegnet sie als fester Glaubenssatz im 2. vorchristlichen Jahrhundert, vgl. Daniel 12, 2f.: „Viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach und zu ewigem Abscheu“; aber die Beschränkung des Auferstehungsglaubens auf die Gerechten scheint auch später noch, als er sich schon zum Glauben an die allgemeine Auferstehung ausgeweitet hatte (so erstmalig in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr.), festgehalten worden zu sein, vgl. im Neuen Testament Lc. 14, 14 und 20, 35f., 1. Thess. 4, 14ff. und die Kombination beider Formen in der Vorstellung von der ersten Auferstehung der Märtyrer und der zweiten allgemeinen Offb. Joh. 20, 4ff., vgl. u. S. 105 f. In der neutestamentlichen Zeit war der Auferstehungsglaube zwar ein fester Bestand der pharisäi-

schen Zukunftshoffnung und damit wohl gewiß Glaubenssatz der volkstümlichen Frömmigkeit, aber er hat auch damals noch heftige Gegner gehabt, und nicht bloß in den Kreisen der altgläubigen Sadducäer (vgl. Lc. 20, 27ff. u. AG. 23, 7f.). Auch die von der griechischen Philosophie beeinflußten Kreise, vorab Philo, haben ihn, wenn auch aus andern Gründen, abgelehnt, und zwischen diesen beiden äußersten Punkten, der gänzlichen Verwerfung der leiblichen Auferstehung und der Wertung als fundamentalen Glaubenssatzes, dürfen wir Vermittlungsvorstellungen annehmen, die dem Realismus des Glaubens durch Vergeistigung seine Härte nahmen.

Dies Bestreben zeigt sich deutlich in den Gedanken über den Vorgang der Totenauferstehung und über das ewige Leben. Neben ganz sinnlichen Vorstellungen über die Auferstehung, wie sie aus der späteren rabbinischen Theologie für unsere Zeit erschlossen werden dürfen — die Toten kommen mit ihrem alten Leibe und ihren Kleidern aus den Gräbern; die nicht im heiligen Land Begrabenen werden unter der Erde fort dorthin gewälzt und kommen dort zum Vorschein —, stehen vergeistigte, wie die des Paulus über den „pneumatischen" Leib der Auferstandenen (1. Kor. 15, 44) und das himmliche Kleid („die Behausung vom Himmel" 2. Kor. 5, 1ff.), das freilich ursprünglich wohl ein wirkliches schimmerndes Gewand war (vgl. Offb. Joh. 6, 11, wo die Seelen im Himmel ein weißes Kleid erhalten), ferner die Vorstellung vom Leuchten der Auferstandenen, die dasselbe besagt wie der Vergleich mit den Engeln Gottes (Matth. 13, 43 und Mc. 12, 25) — beides Nachwirkungen alter Astralmythologie. Und das ewige Leben, der Lohn für die Frommen im Gericht, ist doch nicht bloß als ein zu Tische Liegen mit den Erzvätern (Matth. 8, 11) und ein wonniges Leben

in recht irdischen Paradiesesfreuden, sondern auch — und dies wohl auch in den Kreisen des Volkes — als ein von allem irdisch-sinnlichen Begehren und Treiben freies, rein geistiges Sein aufgefaßt worden, wo „Gerechtigkeit, Friede und Freude" herrschen, wo alle Unrast und Irrung ein Ende hat und der Stachel des Todes gebrochen ist (Lc. 20, 35f., Röm. 14, 17, Offb. Joh. 21, 4).

Das Schicksal der Gottlosen wurde in allen Punkten als Gegensatz des der Frommen gedacht. Sie irren nach dem Tode ruhelos umher — ein Echo des alten Glaubens an eine schattenhafte Existenz der Abgeschiedenen —, werden im Hades, in der Finsternis der Tiefe, gepeinigt (Lc. 16, 24) oder vergehen ganz und gar (s. o. S. 80). Bei der Totenauferstehung und dem letzten Gericht, dessen Herannahen ihnen Schrecken und Angst bereitet, erhalten sie ein schlimmeres Aussehen, als sie im irdischen Leben hatten, und werden nun zu ewiger Qual „in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen" verdammt (Matth. 25, 46; 8, 12; Mc. 9, 43; Matth. 13, 42; Offb. Joh. 20, 10 [Vorstellung vom Schwefelpfuhl in der Hölle]), oder von Würmern ewig gefressen oder gänzlich vernichtet.

Mit den bisher skizzierten Vorstellungen über die jenseitige Zukunft ist nun freilich nur die eine, auf das Schicksal der einzelnen Individuen bezügliche Seite dieses ganzen eschatologischen Gedankenkreises berührt worden. Im folgenden betrachten wir die nationale und universalkosmologische Form der jüdischen Zukunftshoffnung um ihrer Bedeutung willen besonders.

§ 7. Die nationale und universale Zukunftshoffnung.

Die jüdische Religion unserer Zeit ist eine Religion der unausgeglichenen Widersprüche. Das zeigt sich nir-

gends deutlicher als an der nationalen Zukunftshoffnung, die nicht bloß über das palästinensische Judentum, sondern, wie die Geschichte beweist, über weite Kreise der jüdischen Kirche ihre fanatisierende Gewalt ausgeübt hat. Derselbe Glaube, der Gott als den Herrn der ganzen Welt pries und die Heiden zu diesem Gott zu bekehren strebte, der eine jenseitige Vergeltung kannte und sich bewußt war, daß die bloße Zugehörigkeit zur Kirche nicht vor Gottes Verdammungsurteil bewahrte, derselbe Glaube forderte die nationale Machtstellung Israels und die Demütigung der Heiden unter das Zepter des Messiaskönigs, sah also den Triumph Gottes über die Welt in den dürftigen Formen einer politischen Restitution des jüdischen Volkes.

In der Tat eine absonderliche Erscheinung! Eine Religion von dem religiös-ethischen Gehalt, wie es die jüdische ohne Frage war, auslaufend in die kleinlichen Wünsche einer Nation, über deren Schicksal die Weltgeschichte schon 6 Jahrhunderte früher entschieden hatte! So sonderbar, daß man gemeint hat, die messianische Hoffnung des späteren Judentums sei erst durch Jesu Auftreten wieder hochgekommen, nachdem sie vorher so gut wie ganz verschwunden gewesen sei. Ist das auch eine ganz ungeschichtliche Betrachtung, so ist andererseits der Hinweis auf das in dem inneren Widerspruch liegende historische Problem durchaus berechtigt. Man wird die Frage aufwerfen dürfen, ob nicht die nationale Zukunftshoffnung in ihrer naiv realistischen Form (Wiederherstellung des davidischen Reiches durch Vernichtung der Fremdherrschaft) wesentlich ein Stück des Volksglaubens, speziell der breiten Masse im Mutterlande, war (vgl. Mc. 11, 7ff.; 15, 26; 10, 35 u. a. und die volkstümlichen „Psalmen Salomos“), während die

literarischen Kreise, zumal die des hellenistischen Judentums, die messianische Hoffnung nur in der durch Verknüpfung mit der universal-kosmologischen Eschatologie bedingten vergeistigten Form pflegten. So wenigstens scheint es nach der uns erhaltenen Literatur gewesen zu sein, und psychologisch ist es verständlich, daß gerade die politisch unreifen und dem Druck der Fremdherrschaft am meisten ausgesetzten Massen sich in dem Traum eines neuen davidischen Reiches wiegten. Es handelt sich dann nicht um den Gegensatz von gesetzlicher und apokalyptischer Frömmigkeit (Bousset), sondern um den von volkstümlich-nationaler und theologisch-supranaturaler. Jene offenbarte die Befangenheit der jüdischen Religion in den nationalen Schranken der Vergangenheit, diese war ein Zeugnis für den fortschreitenden Prozeß ihrer Verkirchlichung und Individualisierung.

Der dem Judentum aufgezwungene Kulturkampf im 2. vorchristlichen Jahrhundert ist für die Stärke der nie ganz verblaßten nationalen Hoffnung im neutestamentlichen Zeitalter von entscheidender Bedeutung gewesen. Damals war das jüdische Volk sich seiner Kräfte wieder bewußt geworden, damals lebte etwas vom Geist des alten Israel — auch von seiner Religion — wieder auf, und wie es unter der Führung der hasmonäischen Herrscher zu ungeahnten Erfolgen geschritten war, das haftete tief im Gedächtnis des Volkes. In gewissem Sinne war das Regiment dieser Priesterkönige wirklich die Erfüllung der nationalen Hoffnung. Um so furchtbarer muß der Zusammenbruch der hasmonäischen Herrlichkeit empfunden worden sein. Die darauf folgenden Zeiten der Weltwirren größten Stiles mit ihren unbegrenzten Möglichkeiten mußten den messianischen Glauben mächtig anregen. So kam seit den Tagen des Pompeius das

unglückliche Volk nicht mehr zur Ruhe, daher die fiebernde Leidenschaft der Erwartung des Gottesreiches zu Jesu Zeit, die nicht einmal das Chaos des Jahres 70 n. Chr. zu verschlingen vermochte. Es war die Blütezeit der volkstümlichen Prophetie, der Messiasse und der apokalyptischen (d. h. das Ende der bestehenden Weltverhältnisse weissagenden) Flugschriften, von denen wir im Neuen Testament in den jüdischen Grundlagen der Apokalypse Mc. 13 (= Matth. 24 = Lc. 21, 5ff.) und der Johannesapokalypse (Offb. Joh.) interessante Proben haben.

Im Mittelpunkt der nationalen Zukunftshoffnung steht die Vorstellung von der Gottesherrschaft und die Figur des Messias.

Die Gottesherrschaft (Gottesreich, *βασιλεία θεοῦ*), der Idee nach natürlich immer und überall da vorhanden, wo Gottes Macht sich offenbart und von Menschen im Glauben erlebt wird, daher geradezu als Synonymum für „Glaube an Gott" gebraucht (vgl. Mc. 10, 15), ist im engeren eschatologischen Sinne die in der Zukunft liegende Existenzform des jüdischen Volkes, d. h. die Zeit, wo Israel das Regiment in Händen hat und alle Heiden gedemütigt sind. Die Gottesherrschaft ist die Herrschaft „des Volkes der Heiligen des Höchsten" (Dan. 7, 27), mithin letztlich so viel wie Herrschaft Israels, „Reich unseres Vaters David" (Mc. 11, 10). So ihrem Wesen nach ein ereale irdische Größe, bleibt sie doch Gottesherrschaft nach der Art ihres Zustandekommens: nicht durch politische Entwicklung, sondern durch göttlichen Machtspruch, durch wunderbares Eingreifen Gottes in die bestehenden Weltverhältnisse und deren völlige Umwälzung, kurz durch eine Weltkatastrophe. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen der Glaube, daß Gott sich

dabei menschlicher Hilfe bedienen wird — der volkstümliche Messiasglaube setzt das ja voraus, und die Zeloten (s. I, S. 139) haben diesen Gedanken in die Praxis umgesetzt. Aber Gott bleibt doch das A und O, und die höchste Tugend der Frommen ist Geduld und Märtyrertreue.

Die Bedingung für das Kommen der Gottesherrschaft ist die Vernichtung der zurzeit auf Erden schaltenden Macht. Für Daniel war sie das seleucidische Reich, das schreckliche Tier mit den zehn Hörnern und dem kleinen Horn, das Vermessenes redete, Dan. 7, 7f., später die herodianische Herrschaft und vor allem ihr Beschützer Rom, symbolisiert durch Edom und dargestellt in dem Tier mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern (Offb. Joh. 13) oder durch alte mythologische Bilder, aber von den Massen höchst real empfunden und darum auch für den naiven Glauben nur durch einen wirklichen Kampf, einen furchtbaren Vernichtungskrieg zu überwinden, bei dessen Ausmalung die ungezügelte Phantasie Ströme von Blut rinnen ließ und Himmel und Erde in Bewegung setzte. Die Farben zu diesem wilden Gemälde (vgl. Off. Joh. 14, 20) lieferte besonders der alte Mythus vom Kampfe Gottes mit dem Drachen, der Personifizierung des chaotischen Urmeeres (Offb. Joh. 12, 1ff.).

Die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht und die Demütigung der Heiden unter die Herrschaft Israels ist ein Teil der Aufgaben des Messias, des erhofften Königs aus Davids Geschlecht.

Daß diese Vorstellung durchaus volkstümlicher Art gewesen ist, beweisen unwiderleglich die Evangelien und die Geschichte Palästinas unter den Herodianern und den Procuratoren. Aber es scheint, als ob sie erst in der

hellenistisch-römischen Zeit die Massen mit aller Kraft ergriffen hat. Es wird das einerseits mit dem Sturz des hasmonäischen Fürstenhauses zusammenhängen, dessen Glieder ohne Frage von Parteigängern als messianische Könige gefeiert worden sind (vgl. Psalm 20, 89, 99, 110 u. a.), dessen Schicksal aber diesen Gedanken widerlegte und die alte an das davidische Geschlecht anknüpfende Verheißung wieder aufleben ließ; andererseits mit der religionsgeschichtlich bedeutsamen Tatsache, daß das Zeitalter der schweren Kämpfe am Ausgang der Republik und dann wieder der Streit um das Erbe Cäsars der fruchtbarste Boden für die allgemeine Verbreitung der uralten mythologischen Vorstellung vom Erscheinen eines neuen Gottes, mit dessen Herrschaft über die Welt das goldene Zeitalter anbrechen sollte und der natürlich für das einfache Laienverständnis die Gestalt des irdischen Königs aus Davids Hause annehmen mußte, gewesen ist. In diesen weltgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, ist die messianische Hoffnung des Judentums nur e i n e, wenn auch die bedeutsamste Äußerung der für die damalige Kulturwelt so charakteristischen messianischen Stimmung, vgl. I, S. 102 f.

Der gebräuchlichste Name des erhofften Retters aus der politischen Not, aramäisch Meschicha, daher Messias (Joh. 1, 41) gleich griech. Christus (*χριστός* resp. *χριστός κυρίου*), bezeichnet ihn als König und rückt damit seine Bedeutung für die Heilszeit ins volle Licht. Der Messias ist Herrscher im Gottesreich. Er verjagt — doch wohl mit Hilfe des Volkes, das sich um ihn schart, obgleich das nirgends ausdrücklich gesagt wird[1]) — die

---

[1]) Vgl. aber Zach. 9, 13 ff. und 10, 4 ff., wozu die bekannte Messiaserwartung 9, 9 f. in Gegensatz steht.

Heiden aus dem jüdischen Lande und richtet dort das Reich Davids wieder auf. So hat sein Bild im Glauben Tausender gelebt, vgl. Lc. 1, 68ff., und über diese greifbaren Erfolge hinaus wird es schwerlich die Phantasie der Masse beschäftigt haben. Spekulationen darüber, wieweit die Vernichtung der Feinde Israels Gottes Werk, wieweit des Messias Arbeit sei, und wie sich im einzelnen die Angliederung der Völker an das Gottesreich vollziehen werde, haben ihr gewiß fern gelegen. Ihre Sehnsucht war gestillt, wenn in Jerusalem der Thron Davids wieder aufgerichtet und damit das Joch der Heiden zerbrochen sein würde. Wohl aber hat es Kreise gegeben, die mit dieser äußeren Erlösung die innere, die Tilgung von Sünde und Schuld und die Bereitung eines heiligen Volkes erhofften. Das Hosianna, der alte Königsruf, galt nicht bloß dem großen Propheten Jesus, von dem man das politische Heil erwartete (Mc. 11, 9f.), sondern auch dem wunderbaren Lehrer und Seelenarzt, vor dessen Wort die Dämonen entwichen und dem so oft die Bitte „Sohn Davids, erbarme dich meiner“ entgegentönte. Als Gesalbter Gottes war ja der Messias schon nach alter Verheißung (vgl. Jes. 11, 2) mit göttlichem Geiste begabt, daher Wundertäter (Mc. 8, 11ff.) und — was für die so leicht ins Transzendente spielende Vorstellung vom Messias bedeutsam ist — selbst rein von Sünde:

„daß er herrschen kann über ein großes Volk,
in Zucht halten die Obersten
und wegschaffen die Sünde mit mächtigem Wort“
(Psalm. Salom. 17, 36).

Neben den Namen Messias (Christus) und Sohn Davids hat es gewiß noch andere gegeben, die in aller Munde

waren, auch Geheimnamen, wie es der Sache und Sitte der Zeit entsprach. So z. B. der Gerechte, der Geliebte resp. der Erwählte (so besonders im Henoch; *ἀγαπητός*, Mc. 1, 11, vgl. in der Septuaginta *ἠγαπημένος* als Messiastitel; *ἐκλελεγμένος*, Luc. 9, 35), der Tröster (vgl. *παράκλητος*, Joh. 14, 16 u. ö.), auch schon der Sohn (4. Esra), und wohl nicht bloß in dem Sinne, daß dadurch (nach semitischer Begriffsbildung) die intime geistige Beziehung zwischen Gott und dem Könige der Zukunft ausgedrückt werden sollte; der Löwe aus dem Stamme Juda (Offb. Joh. 5, 5), die Wurzel (das Geschlecht) David, der strahlende Morgenstern (Offb. 22, 16), der „Aufgang aus der Höhe“ (*ἀνατολὴ ἐξ ὕψους*, Lc. 1, 78) u. a. Mit dem Glauben an die davidische Herkunft des Messias (vgl. Mc. 12, 35 ff.) hängt die Erwartung zusammen, daß er aus Bethlehem (vgl. die christliche Legende Matth. 2, 1 ff., Luc. 2) oder wenigstens aus Juda hervorgehen werde (vgl. Joh. 7, 42). Aus Joh. 7, 27 und anderen ähnlichen Äußerungen in der jüdischen Literatur darf geschlossen werden, daß man sich das Auftreten des Messias als plötzliches und durch Wundertaten beglaubigtes (Joh. 7, 31), sein Vorleben also als unscheinbar und unbekannt dachte.

Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß auch das volkstümliche jüdische Messiasbild, zum Teil unter dem Einfluß artverwandter heidnischer Erwartungen, Züge getragen hat, die es in Wirklichkeit transzendenter erscheinen ließen, als wir nach den uns zu Gebote stehenden Quellen entnehmen müssen, ja bei dem synkretistischen Charakter des Judentums der neutestamentlichen Zeiten darf man das als sicher voraussetzen. Wahrscheinlich ist z. B. die Vorstellung von der Präexistenz des Messias, d. h. seinem vorzeitlichen verborgenen Leben

bei Gott weit verbreitet gewesen, und zwar auch ohne Einfluß der unten zu besprechenden Menschensohnvorstellung. Andererseits können wir mit Sicherheit behaupten, daß man sich das Erscheinen des Messias mit dem Wiederkommen von Heiligen der Vorzeit verbunden resp. diesem nachfolgend gedacht hat. Besonders der Prophet Elia scheint in der messianischen Zukunftshoffnung eine Rolle gespielt zu haben (vgl. Mc. 6, 15, 8, 28; Joh. 1, 21 und vor allem Mc. 9, 11, wo doch nicht bloß eine theologische Spekulation, sondern eine das Volk bewegende Frage besprochen wird), daneben Mose (Mc. 9, 4), Jeremia und andere Propheten (Matth. 16, 14), Henoch, die beiden „Zeugen" (Offb. Joh. 11, 3), Esra, Baruch u. a.

In dem von Heiden gereinigten heiligen Lande herrscht nun der Messiaskönig über ein glückliches und von Gott gesegnetes Volk, dessen Zahl durch die Heimkehr der in die weite Welt zerstreuten Juden nach Palästina sich mehren soll. Aus dieser, selbst von einem Philo geteilten frommen Hoffnung und aus den Vorstellungen über die herrlichen Zustände im messianischen Reiche weht uns der volle Erdgeruch der volkstümlich-nationalen Erwartung entgegen. Der Blick haftet an dieser Erde mit ihren Gütern und Freuden und am heiligen Lande. Die Heidenwelt ist dabei kaum mehr als Folie für das neue Glück Israels. Ihre Wallfahrten nach Jerusalem schmeicheln dem Nationalstolze und interessieren wohl vornehmlich durch den reichen Tribut, den sie dem Herrn der Welt darbringen, vgl. Offb. Joh. 21, 24 und 26. Die Menschen aber wetteifern mit dem Lande an Fruchtbarkeit. Krankheit, Not und Trübsal sind verschwunden, „Wonne wird sich offenbaren, Ruhe erscheinen".

Für die jüdische Hoffnung nach dem Jahre 70 gehört

natürlich in erster Linie der neue Tempel im neuen (irdischen) Jerusalem zum Segen des Messiasreiches, vgl. Bitte 14 im sogenannten Achtzehnbittengebet:

> „Nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen,
> Und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast,
> Und baue sie bald in unseren Tagen zu einem ewigen Bau,
> Und den Thron Davids richte bald auf in ihrer Mitte!
> Gelobt seist du, Herr, der du baust Jerusalem!"

Selbstverständlich hat es auch in diesem Vorstellungskreise nicht an religiös-sittlichen Gedanken, an der Hoffnung, Gott zu schauen, und an dem Wunsche nach sittlicher Lebensführung gefehlt, aber sie erscheinen, wenigstens in den literarischen Äußerungen der nationalen Zukunftshoffnung, gleichsam nur im Hintergrunde. Im vielgestaltigen religiösen Leben, zumal fern von der parteimäßig eingeschränkten Frömmigkeit, werden sie eine weit größere Kraft entfaltet haben. Das beweist der tiefe Eindruck, den der Bußprediger Johannes gemacht hat (Mc. 11, 32; Matth. 11, 7ff.), und vor allem das Echo, das Jesu Predigt in den Seelen der kleinen Leute wachrief, in ihrer Art auch die starke Frömmigkeit der Stillen im Lande, die uns aus den jüdisch-christlichen Poesien Lc. 1 entgegentönt, vgl. 1, 74:

> „daß wir furchtlos, befreit aus der Hand der Feinde
> ihm dienen können in Heiligkeit und Gerechtigkeit
> alle Zeit unseres Lebens".

Die große Masse der Frommen hat in dem messianischen Reiche wohl den Abschluß der Weltgeschichte

gesehen, soweit ihr dieser Gedanke überhaupt faßbar war, vgl. Joh. 12, 34. Aber daneben stand die Erwartung von einer nur begrenzten Dauer dieser irdischen Herrlichkeit, der dann die höhere in der verklärten Welt folgen sollte. Sie führt uns hinüber zu dem großen eschatologischen Ideenkreise, der in der Geschichte der Religion von ungleich größerer Bedeutung geworden ist und den man kurzweg als die jüdische Apokalyptik bezeichnet. —

In der nationalen Zukunftshoffnung stand die Frage nach dem Schicksal des Volkes im Vordergrunde. Sie war, wie wir schon oben andeuteten, im Grunde nichts anderes als ein Rest der alten politischen Religion Israels und hat darum bei aller Macht über die Gemüter der Massen die auf Herausstellung des Individuums hinstrebende kirchliche Entwicklung, also zunächst die Frage nach dem Schicksal des einzelnen nicht aufhalten können. Diese Entwicklung hat aber notwendigerweise über die national verengte Betrachtungsweise hinaus zum Problem des Welt- und Menschheitsschicksals geführt, und dieses ist nun das eigentliche Thema der jüdischen Apokalyptik.

Der Grundton derselben ist mit dem Gegensatz von dieser und jener Welt, d. h. Weltentwicklung gegeben, — in der Sache eine uralte, bereits der israelitischen Prophetie zugrunde liegende eschatologische Vorstellung, deren Quelle die astralreligiösen Spekulationen bzw. die Lehre von den Weltzeiten, des alten Orients sind, der Formulierung nach („diese Weltperiode“ *αἰὼν οὗτος*, Lc. 20, 34; 1. Kor. 2, 6 u. ä. oft; „die kommende Weltperiode“ *αἰὼν μέλλων*, Matth. 12,32; Eph. 1,21 u. ä. oft) erst im späteren Judentum vorhanden, aber im neutestamentlichen Zeitalter bereits Gemeingut der reli-

giösen Sprache, wie der Gebrauch dieser und synonymer Ausdrücke in der evangelischen Überlieferung und bei den anderen neutestamentlichen Schriftstellern beweist.

Die beiden die ganze Weltentwicklung umspannenden Perioden stehen im stärksten Kontrast zueinander. Die gegenwärtige ist das Reich des Vergänglichen, des Leidens und des Bösen, dazu selber von Gott „auf der Wage gewogen", d. h. nach seiner Dauer begrenzt; die zukünftige bringt das Ewige, Freude und Friede, Heiligkeit und Reinheit zur Herrschaft und ist selbst ohne Ende. Sie sind also gewissermaßen die kürzeste Form für die von tiefstem Pessimismus und mutigstem Jenseitsglauben gleichmäßig getragene *dualistische* Weltanschauung des Judentums, unter deren Einfluß an die Stelle der an dieser Erde haftenden politisch-messianischen Erwartung der universale und kosmologische Supranaturalismus getreten ist.

Ist die bestehende Weltzeit vom Teufel, der Wirkungskreis des „Fürsten dieser Welt" (Joh. 12, 31) und seiner Scharen, und ihr Untergang in Gottes Rat fest beschlossen, so hat sie für die Frommen nur mehr negatives Interesse. Die Spekulationen der Apokalyptiker sind darum der neuen Welt zugewendet, und zwar zunächst den *Fragen nach dem Wann? und Wie? ihres Anbruches* (vgl. Mc. 13, 4).

Charakteristisch für die supranaturale Zukunftshoffnung ist da vor allem das Bemühen um genaue *Erforschung des Termins* der großen Weltwende. Die Frommen sind überzeugt, daß Gott ihnen allein dieses Geheimnis — es handelt sich nach ihrer Meinung um uralte Geheimtraditionen, vgl. 4. Esra 14, 5 — offenbart, aber die Lösungen des Rätsels, die sie bieten, erscheinen uns in ihrer Verschiedenheit und bei den Korrekturen,

die die Geschichte notwendig gemacht hat (schon bei Daniel, vgl. 8, 14 mit 12, 11 und 12), allzu menschlich.

Doch wäre es falsch, darin nur subjektive Phantasien zu sehen. Diese Berechnungen beruhen vielmehr zum Teil auf Resultaten der ältesten astronomischen oder genauer astrologischen Forschung, also auf einem chronologischen System, in dem bestimmte Zahl- und Zeiteinheiten eine Rolle spielen, und sind insofern wirklich traditionelles Gut. Die Vorstellung von der Weltwoche z. B. als der ganzen Dauer dieser Weltperiode (6000 Jahre und 1000 Jahre des messianischen Reichs, s. u. S. 106) hat in solchen Spekulationen und nicht etwa bloß in dem schönen Psalmwort von den tausend Jahren, die vor Gott wie ein Tag sind, ihren Ursprung. Zu den Inkonsequenzen des frommen Glaubens gehört es hierbei, wenn das Kommen der neuen Welt trotz der Bindung an von Gott uranfänglich festgelegte Zeiten auch wieder gewissermaßen in menschlicher Macht steht, vgl. AG. 3, 19f., wo der verbreitete Gedanke begegnet, daß die Offenbarung der künftigen Herrlichkeit von dem bußfertigen Zustand des Volkes Gottes abhängt, ferner Lc. 18, 7 und Offb. Joh. 6, 9ff.

Das Ende der gegenwärtigen Weltperiode kündigt sich durch Zeichen an (vgl. Matth. 24, 3 das „Zeichen des Ablaufes des Äons", *σημεῖον τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*), nach denen der Gläubige sehnsüchtig ausschaut (Lc. 17, 20, Mc. 13, 4) und deren Sichtbarwerden der untrügliche Beweis für das Kommen des neuen Äons ist; vgl. das Luc. 17,20 gebrauchte Wort *παρατήρησις* (Beobachtung), das in der astrologischen Terminologie (*παρατηρεῖν*) vom Beobachten der Gestirne gebraucht wird. Das „Ende der Zeiten" (Matth. 13, 39; 1. Kor. 10, 11; Hebr. 9, 26) stand eben in den Sternen geschrieben, aber freilich wußte

niemand, welches das letzte „Zeichen“ sei. Daher die im Neuen Testament mehrfach begegnende Vorstellung, daß das Ende kommt „wie der Dieb in der Nacht“, 1. Thess. 5, 2, Offb. Joh. 3, 3 u. ö. Entsprechend der als schwere Krisis und als mächtiges Ringen vorgestellten Weltwende sind es düstere Vorzeichen, „Wehen“ (oder „Wehen des Messias“), wie es in der bildlichen Sprache der Apokalyptik heißt[1]), Mc. 13, 8. Es sind das prodigia und portenta, wie die Alten sagten, schreckenerregende Vorgänge und Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, vgl. Offb. Joh. 8, 7ff.: unfruchtbarer Mutterschoß und Mißgeburten, Versagen der Nahrung spendenden Natur und Umkehrung der Naturordnung, blutende Bäume, schreiende Steine, Verfinsterung von Sonne und Mond, Erdbeben u. a., kurz das Hereinbrechen einer Zeit der Not ohnegleichen (vgl. Matth. 24, 21 *θλίψις;* 1. Kor. 7,26 *ἀνάγκη*), eines neuen Chaos, vor allem in der Menschenwelt, wo die Sünde ihren Gipfel erreicht, wo sich Volk gegen Volk und Reich gegen Reich erheben wird und selbst die Bande des Blutes nicht vor Haß und Feindschaft bewahren werden, vgl. die kleine Apokalypse Mc. 13, 6ff. Das alles ist die Ouvertüre zu dem an der Grenze der beiden Weltperioden entbrennenden Kampfe zwischen Gott und den Mächten des Bösen, die gegen das neue Reich, das ihrer Herrschaft ein Ende macht, mit wilder Wut anstürmen und so dem großen Weltgericht entgegeneilen. Das Ende kehrt hier zum Anfang zurück: wie in den Tagen der Urzeit nach dem uralten Mythus Gott zum Kampfe gegen die Ungeheuer

[1]) Der Ausdruck muß ursprünglich ganz sinnlich gemeint gewesen sein. Er gehört in die uralte mythologische Tradition und empfängt aus Offb. Joh. 12, 1ff. die zum Verständnis erforderliche Beleuchtung.

des Chaos ausziehen mußte, um sein Schöpferwerk beginnen zu können, so muß er auch jetzt wieder gegen den „Drachen“ und seine Helfer (Offb. 12, 1ff.) ankämpfen, um die neue Weltzeit heraufführen zu können.

In der Vorstellung vom Antichrist verdichtet sich dabei die gottfeindliche Macht zu einer greifbaren Gestalt. Er ist die Inkarnation des Satans, der auf Erden sein Reich aufzurichten sucht. Mythologisches fließt dabei mit grotesker Verbildlichung und historischen Erinnerungen an Antiochus IV., Herodes und Nero (vielleicht auch Caligula) zu einem buntschillernden Ganzen zusammen. Der Antichrist (der Name im Neuen Testament nur in den Johannesbriefen, z. B. 1. Joh. 2, 18) erscheint als furchtbarer Tyrann, der sich frech über Gott erhebt (Offb. Joh. 13, 6; 2. Thess. 2, 4), als Beliar (vielleicht = „Mensch der Sünde“, ebenda), als Tier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern (d. h. das römische Weltreich ist der Antichrist resp. Organ desselben), als falscher Prophet (Offb. 13, 11ff.), aber auch als der Drache des alten Mythus (12, 3ff.). Die besondere Wut der in dem Antichrist und seinen Scharen verkörperten dämonischen Macht richtet sich natürlich gegen das Gottesvolk, daher ist die Zeit der großen Not bei der Weltwende für die Frommen im besonderen eine Schreckenszeit. Und nur dem Walten der göttlichen Barmherzigkeit, die das Tempo dieser letzten furchtbaren Stunde des alten Äons beschleunigt (Matth. 24, 22f.), verdanken sie ihre Rettung. Die vereinigte Völkerwelt zieht zum Sturm gegen das jüdische Volk, spez. Jerusalem heran — der neue mythische Sturm Gogs und Magogs, den einst Ezechiel (Kap. 38f.) geweissagt hatte, vgl. Offb. Joh. 19, 19f., 20, 7ff. —, aber an Zions Mauern bricht sich ihr Toben, und ihr Zusammenlauf gegen die Auserwählten, die Gott wunderbar

beschützt (vgl. Offb. Joh. 7, 1ff.), wird zur Versammlung der Sünder zum Weltgericht. Die Vorstellungen gehen hier unmerklich ineinander über, insofern ja die „Wehen" und speziell der Kampf Gottes gegen die Heidenwelt mit seinem blutigen Schrecken schon ein Teil dieses Gerichts ist, wie sich andererseits der Kampf zwischen Gott und Teufel rückwärts in „diesen Äon" hinein erstreckt, vgl. Kol. 2, 15.

Das große Weltgericht, der „jüngste Tag" (s. o. S. 79) ist von der entzückten Phantasie des seines Heiles gewissen Frommen mit aller feierlichen Majestät einer göttlichen Gerichtsszene bekleidet worden. Auch die Sprache des Apokalyptikers nimmt dabei einen durch das mystische Halbdunkel gesteigerten feierlichen Ton an, so schon bei Daniel (7, 9ff.) in der Beschreibung des zum Gericht erscheinenden Gottes:

„Ich schaute, bis daß Thronsessel gesetzt wurden
und ein Betagter sich setzte —
sein Gewand war weiß wie Schnee und sein Haupthaar rein wie Wolle;
sein Thron war Feuerflammen, seine Räder wie loderndes Feuer;
ein Feuerstrom ergoß sich von ihm.
Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausendmal Zehntausende warteten sein",

vgl. auch die Schilderung Offb. Joh. 20, 11ff.:

„Ich sah einen großen weißen Thron und den, der darauf saß, vor dessen Angesicht Erde und Himmel flohen, und fand sich keine Stätte für sie. Ich sah die Toten, die großen und die kleinen, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgeschlagen, dazu ein anderes Buch: das des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet

nach dem, was in den Büchern geschrieben stand, gemäß ihren Werken. Das Meer gab seine Toten wieder, und Tod und Hades gaben ihre Toten wieder, und sie alle wurden gerichtet nach ihren Werken."

Dieses furchtbare Gericht, bei dem „das Erbarmen vergeht", erstreckt sich über alles Geschaffene, Lebende und Tote — daher die Auferstehung ein Charakteristikum des Weltendes —, aber auch über die Geisterwelt, über die in der Urzeit gefallenen Engel, die in der Finsternis der Erde gebunden dem Ende entgegenharren (2. Petr. 2, 4), die Dämonen, die die Menschen zur Sünde verführt haben, und vor allem über den Satan, den Ursprung alles Bösen — nach 1. Kor. 15, 26 über den Tod als „letzten Feind", vgl. Offb. Joh. 20, 14. Sein Ziel ist die Aussonderung der Gemeinde der Auserwählten, der Gerechten und Heiligen, deren Teil nun das ewige Leben auf der erneuerten Erde sein soll, während die dem Gericht Verfallenen, die Sünder im Gottesvolk und alle, die „das Tier anbeten" (Offb. Joh. 14, 9), d. h. die es mit den gottfeindlichen Mächten gehalten haben, von ihr verschwinden:

„Dann erscheint die Grube der Pein
und gegenüber der Ort der Erquickung;
der Ofen der Gehenna[1]) wird offenbar
und gegenüber das Paradies der Seligkeit."
(4. Esra 7, 36.) —

Mit der Vorstellung vom Weltgericht und dem dabei offenbar werdenden Schicksal der Frommen und Gott-

[1]) Gehenna, d. h. das Tal Hinnom (bei Jerusalem), ist zunächst die Stätte, wo die gottlosen Israeliten gerichtet werden sollen, dann allgemein so viel wie Hölle, vgl. Mc. 9, 43 u. ö. Auch hier spielt Mythologisches hinein.

losen verbindet sich nun in der Apokalyptik eine von von der oben S. 88ff. charakterisierten nicht eigentlich qualitativ, aber doch graduell ganz verschiedene, weil durchaus supranaturale Messiasvorstellung: die uns aus den Evangelien wohlbekannte Gestalt des „Menschensohnes", oder wie man dafür sprachlich richtiger sagen sollte, des „Menschen", denn der dem semitischen bar nâsch (Mensch) entsprechende griechische Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου* ist ja nichts weiter als hellenistisch-jüdischer Sprachgebrauch für das einfache *ἄνθρωπος*. Erstmalig treffen wir diese Vorstellung bei Daniel (7, 13), aber deutlich als Tradition, nicht als begriffliche Neuschöpfung dieses Apokalyptikers. Sie ist also alt, aber wohl erst im späteren Judentum weiter verbreitet gewesen. Im neutestamentlichen Zeitalter gehörte sie ohne Frage zu den volkstümlichen Spekulationen, gleichviel ob sie in der evangelischen Überlieferung original oder erst durch die urchristliche Messiastheologie dorthin gekommen ist.

Die als präexistent gedachte, vor den Gestirnen, ja vor der ganzen Welt geschaffene Gestalt des „Menschen" (vgl. äth. Hen. 48, 3ff. und Kol. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*), die mit den irdischen Aufgaben des nationalen Messiaskönigs kaum mehr etwas gemein hat, sondern ganz zur oberen Welt gehört, ja trotz der Unterordnung unter Gott diesem gleich gesetzt wird[1]), spielt im eschatologischen Drama die Rolle des Weltrichters, und zwar über die Mächte dieser Welt so gut wie über die Engel: „Alle Könige und Machthaber, hohe und die,

[1]) Dem widerspricht nicht, daß der „Mensch" nach 400 Jahren seines Regiments auf Erden stirbt, 4. Esra 7, 29. Vielmehr zeigt sich auch hierin seine göttliche (mythologische) Art. Er stirbt wie etwa Osiris.

welche das Festland beherrschen, werden vor ihm auf ihr Angesicht fallen und anbeten, ihre Hoffnung auf jenen ‚Menschen' setzten, ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten", äth. Hen. 62, 9 (vgl. 4. Esra 13) und dazu 69, 27: „der ‚Mensch' setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summa des Gerichts wurde ihm übergeben; und er läßt die Sünder und die, welche die Welt verführt haben [d. h. die Engel, Hen. 64, 2], von der Oberfläche der Erde verschwinden und vertilgt werden", vgl. damit Phil. 2, 9 ff. (ihm beugt sich *πᾶν γόνυ ... ἐπουϱανίων καὶ ἐπιγείων*), 1. Kor. 15, 24 (er vernichtet *πᾶσαν ἀϱχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν*) und Röm. 16, 20, denn der „Mensch" oder der „Auserwählte" ist ja die religionsgeschichtliche Unterlage der im Urchristentum lebendigen Vorstellung von dem zum Gericht kommenden Messias Jesus, vgl. Matth. 25, 31 ff.; 1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 5, 10; 1. Thess. 1, 7 f. u. ö.

Man hat sie aus einem Mißverständnis von Dan. 7, 13 herleiten wollen, aber das Mißverständnis liegt nicht bei den alten, sondern bei den heutigen Theologen, die nicht beachten, daß der „Menschenähnliche" in Dan. 7, 13 ursprünglich wirklich ein Individuum ist[1]) und uns obendrein zumuten zu glauben, eine religionsgeschichtlich so bedeutsame und innerhalb der religiösen Vorstellungswelt des Judentums so eigenartige Idee sei aus falscher Exegese entstanden. Dergleichen bedarf keiner Widerlegung. Schon die mit dem „Menschen"bilde verknüpfte Präexistenzvorstellung, die doch nicht mit dem Hinweis darauf, daß nach jüdischem Glauben alle gute Gabe von oben kommt, erledigt ist, sollte zu einer anderen Er-

[1]) Daß ihn der Apokalyptiker auf das Volk Israel gedeutet hat (7, 27), ist richtig, aber eben nur eine Deutung.

klärung auffordern. Und überdies bedarf die von Daniel gegebene Verbildlichung Israels durch einen Menschen, der mit den Wolken des Himmels kommt und Weltherrscher wird, im Gegensatz zu den tierischen Symbolen der heidnischen Mächte selbst wieder der Erklärung.

Ist die Vorstellung von den vier Weltreichen von der astralmythologischen Spekulation über die vier Weltalter abhängig, was bei der ganzen mythologischen Art der Apokalyptik kaum zu bezweifeln ist, so läge der Gedanke nahe, daß jene Symbole ursprünglich Sternbilder sind, das Erscheinen des „Menschen“ also den Anbruch eines neuen Weltjahres mit dem Aufgehen der Frühjahrssonne in einem neuen, menschengestaltigen Sternbild anzeigen soll. In diesem Falle läge der „Menschen“vorstellung also zunächst das schon öfter erwähnte astralmythologische Schema zugrunde.

Aber damit muß sich ein anderes Element verbunden haben, und es kann kaum noch als zweifelhaft gelten, daß der „Mensch“ der apokalyptischen Eschatologie aus dem der orientalischen Spekulation angehörigen Mythus vom göttlichen Urmenschen ins Judentum eingedrungen ist und sich mit vorhandenen messianischen Ideen verschmolzen hat. Dieser Anthroposmythus hat schon im Alten Testament seine Spuren hinterlassen, vgl. Ezech. 28, 1ff., und spielte im orientalischen und hellenistischen Synkretismus eine bedeutende Rolle, vgl. I, S. 104. So ist es nicht erstaunlich, daß wir ihn im apokalyptischen Judentum so gut wie in der Theologie eines Philo (s. u. S. 134ff.) und Paulus wiederfinden. Wie alle den synkretistischen Lehren zugrunde liegenden Mythen war er in verschiedenen Formen verbreitet, aber die Gestalt des „Menschen“ ist im wesentlichen immer dieselbe. Es ist der himmlische Urmensch, das Eben-

bild Gottes, der von seinem göttlichen Erzeuger ausgesendet wird, um die in der Knechtschaft der dämonischen Mächte schmachtenden irdischen Brüder zu erlösen, also der Welterlöser. Daraus erklären sich alle Aussagen der Apokalyptik über Wesenheit und Beruf des „Menschen", daraus aber auch die bei Paulus sich findende Einkleidung des Erlösungswerkes Jesu Christi in den Mythus von dem präexistenten, aus der göttlichen Sphäre in vollendetem Gehorsam herabsteigenden und Knechtsgestalt, d. h. Menschenart und Menschenschicksal auf sich nehmenden und so die Knechtschaft brechenden Gottessohne (Phil. 2, 5ff., vgl. Joh. 3, 13), der in paulinischer Umdeutung als „letzter Adam" oder als zweiter „Mensch vom Himmel her" das Gegenbild des „ersten Adam", des „ersten Menschen aus irdischem Stoff" werden sollte, 1. Kor. 15, 45ff.

Mit der Erscheinung des „Menschen" lenkt gleichsam die Weltentwicklung zu ihrem Uranfang zurück. Der Urmensch, der reine, sündlose und weise, der Vertraute Gottes, der Typus der Menschheit, wie sie vor dem Fall war, kehrt wieder auf die Erde zurück und inauguriert das paradiesische Zeitalter.

Das Paradies erscheint wieder auf Erden, denn diese wird von Gott wunderbar erneuert. Hier setzt die kosmologische Spekulation ein, deren Grundgedanken sich in die Begriffe: neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem zusammenfassen lassen. Diese Neuschöpfung (*παλινγενεσία*, Matth. 19, 28, vgl. *ἀποκατάστασις*, AG. 3, 21), schon beginnend in den chaotischen Wirren der Endzeit (s. o. S. 96ff.), besteht in der Vernichtung der alten Welt durch Feuer (Weltbrand) — daher das Verschwinden des Meeres (Offb. 21, 1) — und im Herabkommen des Paradieses (vgl. 2. Kor. 12, 4) resp. des

neuen Jerusalem aus dem Himmel (Offb. 21, 2 u. 9ff.). Dabei laufen die Vorstellungen in- und durcheinander, das Paradies ist auf der erneuerten Erde und auch wieder im Himmel, das neue Jerusalem nichts anderes als das Paradies mit dem Lebensstrom und dem Lebensbaum (Offb. 22, 1f.), aber die Sache selbst, die hinter den mythologischen Bildern sich birgt, steht fest: auf das Weltgericht folgt der Äon der Seligkeit, wo alles Vergängliche, alle irdischen Mängel und natürlichen Daseinsformen abgestreift sind (Mc. 12, 25), wo Not und Tod verschwunden sind und Gott „abwischen wird alle Tränen von ihren Augen“ (Offb. 21, 4).

Es bedarf wohl kaum des ausdrücklichen Hinweises darauf, daß das, was in der obigen Darstellung aus Gründen der Klarheit begrifflich getrennt worden ist, die nationale und universal-kosmologische Zukunftshoffnung, im wirklichen Leben vielfach miteinander verschlungen vorhanden gewesen ist. In der für die jüdische Kirche immer dringender werdenden Frage nach dem Schicksal des einzelnen war die Schnittfläche beider Gedankenkreise gegeben. Es hat daher nicht an dem Versuche gefehlt, sie miteinander auszugleichen, gewissermaßen zum System zu erheben, was das fromme Bewußtsein an widersprechenden Vorstellungselementen in sich barg. Vor allem mußte die Frage nach dem Verhältnis des als Abschluß der Weltgeschichte gedachten politisch-messianischen Reiches zum Weltganzen dazu anregen. Diese konnte gelöst werden, indem man dem Messias eine positive Arbeit im Gesamtbereich der Völkerwelt zuwies, und ist wirklich hier und da in Anlehnung an die alte Prophetie so gelöst worden, vgl. Testament Levis 18: „(Der Messias wird leuchten wie die Sonne auf der Erde und jedes Dunkel von der Erde wegnehmen, und es wird Friede

auf der ganzen Erde sein. Die Himmel werden jauchzen in seinen Tagen, und die Erde wird sich freuen, und die Völker werden frohlocken, und die Erkenntnis des Herrn wird ausgegossen werden auf der Erde wie Wasser der Meere.“ Aber der im Dualismus wurzelnden religiösen Weltbetrachtung genügte offenbar diese Lösung nicht. Der weltverneinende Pessimismus forderte den radikalen Bruch mit dem Bestehenden. So entstand — vielleicht verhältnismäßig spät und im besonderen aus den Interessen des palästinensischen Judentums heraus — die Vorstellung vom sogenannten Zwischenreich. Am Ende dieser Weltperiode steht hier das tausendjährige Reich des Messias (daher der Name Chiliasmus), aus dem der Satan verbannt ist. Aber nach Ablauf der Frist, die bald auf 1000, bald auf mehr oder weniger Jahre bestimmt wurde, erscheint er noch einmal auf Erden zum letzten furchtbaren Ansturm gegen das Gottesreich. Dann erst kommt das große Weltgericht und die neue verklärte Welt. Die Aussagen über den Messias sind verschieden. Verbreitet war wohl in unserer Zeit schon die Vorstellung, daß er im Kampfe mit Gog und Magog fallen werde. Nach 4. Esra 7, 29 stirbt er samt allen Menschen nach 400 Jahren, worauf sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandelt sieben Tage lang. Dann kommt die neue Welt. Nach der syrischen Apokalypse Baruch (30, 1) kehrt er vor dem Gericht in den Himmel zurück. Sehr lehrreich für die Vorstellung vom Zwischenreich ist die Schilderung Offb. Joh. 20, 1—6.

Wie stark übrigens die politisch-irdische Messiashoffnung die supranaturale Eschatologie beherrscht hat, dafür hat man in den hierher gehörigen Äußerungen Philos, den doch von der breiten Masse des Judentums

die tiefste Kluft trennt, einen Maßstab. Bei allem Bestreben, die Zukunftshoffnung durch Betonen des Sittlichen auf ein höheres Niveau zu erheben, und trotzdem er das selige Glück der Endzeit mit den zarteren Farben des goldenen Zeitalters schildert, wo der Zustand der Unschuld wiederkehrt, kommt er von der nationalen Hoffnung nicht ganz los. Auch er legt, wie wir oben S. 92 gesehen haben, Wert darauf, daß die Diaspora ins heilige Land zurückkehrt, und erhofft eine Zeit irdischen Glückes für die Frommen unter dem Zepter des Messiaskönigs.

§ 8. Die individuelle Frömmigkeit.

Wenn wir nach dieser ausführlichen Darstellung der in der jüdischen Kirche lebendigen mancherlei religiösen Vorstellungen zu der Einheit des religiösen Lebens in der Frömmigkeit des einzelnen zurückkehren, so ergeben sich hier bedeutende Schwierigkeiten. Nicht nur sind wir außerstande, den ohne Zweifel vorhandenen Unterschied zwischen einem frommen Juden des Mutterlandes und der Diaspora an geschlossenen Persönlichkeiten vorzuführen — der philosophische Geist Philos darf nicht zu diesem Zweck zitiert werden —, auch für das palästinensische Judentum, das uns durch die Literatur, vor allem die Evangelien, bedeutend näher tritt, fehlt es sozusagen an Menschenmaterial. Wir kennen immer nur einzelne religiöse Charakterzüge, den Zeloten und den apokalyptischen Mystiker, den fanatischen Pharisäer und den spöttisch lächelnden Sadducäer, die verwahrloste Masse und die theologischen Kirchenführer, immer nur Ausschnitte aus dem religiösen Leben oder grobe Typen, aber keine ganzen Persönlichkeiten, die uns ins Innerste ihrer Seele hineinschauen lassen. Der Versuch, die persönliche

jüdische Frömmigkeit zu schildern, muß sich darum mit der Zusammenstellung der hier und da gewonnenen Elemente begnügen.

Dazu kommt, daß die Einheit dieses religiösen Lebens eine Einheit der Widersprüche ist. Das Judentum ist, wie wir schon gesagt haben, die Religion der Disharmonie. Das erschwert die Darstellung des frommen Bewußtseins ganz besonders, denn es ist nicht möglich, seine Äußerungen aus einer einheitlichen religiösen Grundstimmung abzuleiten. Es klingen immer mehrere Grundtöne nebeneinander.

Und zwar da, wo wirkliche Frömmigkeit das Leben beherrscht, mindestens zwei: „durch eigene Kraft“ und: „über unsere Kraft“.

Es liegt in der Konsequenz der Gesetzesreligion, daß die Frommen mit ihrer Voraussetzung, der freien Entscheidung des einzelnen für das Tun des Willens Gottes, Ernst machen. Sie bemühen sich wirklich, das vielgestaltige Gesetz zu erfüllen, und auch mit einem gewissen Erfolge. Man braucht dabei nicht gleich an die Virtuosen der Gesetzesbeobachtung, die Pharisäer, zu denken. Auch außerhalb ihrer Partei hat es Fromme gegeben, für die das Verhältnis des Menschen zu Gott sich allein nach dem Maße seiner Erfolge im Gesetz bestimmte. Auf den Unterschied in der Stärke dieser Überzeugung kommt es nicht an, sondern auf das gemeinsame Ziel, die Erlangung der Gerechtigkeit aus dem Gesetz, d. h. des normalen, von Gott geforderten Maßes von gesetzlichem Tun, auf Grund dessen Gott den Menschen „rechtfertigt“, d. h. im Gericht freispricht, oder positiv ausgedrückt, ihm das ewige Leben schenkt. Damit sind die Grundlagen der jüdischen Frömmigkeit und zugleich ihre Motive aufgedeckt.

Der Weg zu Gott geht hier von unten nach oben: der Mensch verdient sich die Seligkeit. Das ist aber nicht bloß ein Grundirrtum, sondern mehrere zugleich. Zunächst setzt diese Frömmigkeit voraus, daß der Mensch Gott gegenüber Leistungen aufzuweisen hat, die einen Anspruch an ihn begründen. Jesus hat diesem Wahn das kurze Wort von den Knechten entgegengesetzt, die nicht mehr tun, als sie schuldig sind zu leisten (Lc. 17, 10). Sodann geht sie von dem Gedanken aus, daß der Mensch faktisch den Willen seines Schöpfers ganz oder wenigstens annähernd erfüllen kann, verkennt also völlig den Ernst der sittlichen Forderung und den ewigen Widerspruch zwischen der Heiligkeit des im Sittengesetz geoffenbarten Willens Gottes und dem sittlichen Unvermögen des Menschen. Natürlich, denn der jüdische Fromme sieht den Willen Gottes nicht bloß in den dem Gewissen eingegebenen sittlichen Grundforderungen, sondern in vielem anderen außerdem, was ganz außerhalb der Ethik liegt und sittlich nur sekundär, durch die Übung im äußerlichen Gehorsam gegen einen vielfach unverstandenen höheren Willen, zu wirken vermag. Es fehlt an der Hauptsache, nämlich an dem klaren Bewußtsein vom notwendigen Ineinander des göttlichen Gebotes und der Gewissensforderung. Das verdirbt aber nicht nur die Reinheit des sittlichen Empfindens, sondern führt auch zu dem Wahne, man könne vor Gott „gerecht" werden durch das bloße Tun des Gesetzes. Die Gerechtigkeit läßt sich gewissermaßen nach Points berechnen. Darum verführt sie auch so leicht dazu, die eigene Frömmigkeit nicht am absoluten Maßstab, sondern am gesetzlichen Stande des Mitmenschen zu messen. Ihre notwendige Folge ist Selbstzufriedenheit und sektenhafte Überhebung über die Masse des Kirchen-

volkes — von der nichtjüdischen Menschheit ganz zu schweigen.

Das grundsätzliche religiös-sittliche Mißverständnis, der Mensch könne Gott gegenüber Leistungen aufweisen, hat noch weitere üble Folgen. Die jüdische Frömmigkeit kennt — hierin die Vorläuferin der katholischen — Leistungen, die über die Gesetzeserfüllung hinausgehen, z. B. die oben S. 40 erwähnten sogenannten Liebeserweisungen, ferner außerordentliche Bußübungen u. a., und darum auch überschüssiges Verdienst, das, von Extrafrommen erworben, anderen, vor allem der Gesamtheit, zugute kommt. Als solches gilt in erster Linie das Martyrium der Frommen und das Verdienst der Väter. Jenes schafft stellvertretend für die Menge Versöhnung und dieses deckt den Mangel der zur Gerechtigkeit erforderlichen Leistungen der Durchschnittsfrommen. Gott sieht ja in seiner Eigenschaft als Richter nicht so sehr den guten Willen, als den tatsächlichen Bestand an frommem Leben an und zieht danach die Bilanz. Darum ist es für die hinter den Anforderungen zurückbleibende Gesamtheit von Wichtigkeit, zu wissen, daß sie zur Erlangung des rettenden Urteilsspruches über ein Reservekapital, einen Schatz guter Werke, verfügt, vgl. 4. Esra 8, 26ff.:

„Schau nicht auf deines Volkes Sünden,
sondern auf die, die dir wahrhaft gedient haben;
blicke nicht auf die Taten der Frevler,
sondern auf die, die deine Bündnisse in Leiden bewahrten;
gedenke nicht derer, die vor dir mit Trug wandelten,
sondern halte im Gedächtnis, die sich um deinen Dienst von Herzen kümmerten;
richte die nicht zugrunde, die wie das Vieh dahinlebten,

sondern nimm dich derer an, die dein Gesetz lauter gelehrt haben;
zürne nicht denen, die schlimmer als Tiere erachtet sind,
sondern beweise denen deine Liebe, die allezeit deiner Herrlichkeit vertrauten."

Das Korrelat dieser „Rechtfertigung" aus Werken des Gesetzes ist also die Vorstellung von der wesentlich richterlichen Gerechtigkeit Gottes. Gott ist der strenge Richter, vor dem es kein Ansehen der Person gibt, vgl. Röm. 2, 5ff. Das ist zwar religiös wertvoll, sofern durch diesen Glauben die alten Zweifel an Gottes Walten im Reich des Sittlichen überwunden sind (s. o. S. 78), läßt aber andererseits kein befreiendes Vertrauen des Frommen zu Gott und damit keine Freudigkeit im religiösen Leben aufkommen. Diese Religion ist, wie Paulus richtig erkannt hat, vom Sklavengeist beseelt (Röm. 8, 15)[1]), sie ist Gehorsam ohne innere Zustimmung, zitternde Unterwerfung des Willens und Verstandes unter das Machtgebot des „großen, mächtigen und furchtbaren Gottes", des „Herrn und Königs". Die Züge des orientalischen Despoten kann dieser Gott nicht verleugnen. Darüber darf die Anrede „Vater" und die geflissentliche Betonung von Gottes Barmherzigkeit und Gnade nicht täuschen.

Der fromme Jude nennt Gott allerdings seinen Vater — formell hat Jesus hier nichts Neues gesagt —, aber allermeist nur im Hinblick auf die völkische oder kirchliche Gesamtheit, zu der er sich rechnet. Gott ist sein Vater, weil er Israels resp. der Frommen Vater ist. Und

[1]) Diese ethische und die o. S. 75 angedeutete religiöse Beurteilung des Gesetzes stehen in engster Beziehung.

der in dieses Wort gelegte Inhalt ist völlig verschieden von dem, was Jesus mit dem Vaterglauben verband. Es fehlt das herzliche Vertrauen, die kindliche Hingabe an den Willen dieses himmlischen Vaters. Von der Stärke des religiösen Lebens, die im 73. Psalm sich offenbart, ist wenig mehr zu spüren — wenigstens in der Durchschnittsfrömmigkeit unserer Zeit. Der Glaube an Gott ist geblieben, ja er tritt kräftiger als je in die Erscheinung, aber er gleicht bald mehr einem verzehrenden Feuer als der stillen, wärmenden Glut, bald mehr dem trüben Schein der Lampe als dem heitern Sonnenlicht. Er ist resigniert und forciert zugleich, stille Dulder so gut wie wilde Zeloten erzeugend. Ihm fehlt die Aktivität, die Stetigkeit und Selbstgewißheit, die, aus dem täglichen Erlebnis des gnädigen, gütigen Gottes hervorwachsend, die Welt überwindet.

Es wird von den Frommen des Judentums sehr viel von der sündenvergebenden Gnade, von der Barmherzigkeit und Güte Gottes gesprochen, und ohne Zweifel entsprach das vielfach einem wirklichen religiösen Bedürfnis. Wo nicht die hochmütige Selbstgerechtigkeit das Sehnen nach dem lebendigen Gott erstickt hatte — und wir dürfen annehmen, daß das in der jüdischen Kirche trotz des Pharisäismus nicht überall der Fall gewesen ist —, da wurde die Überzeugung, aus eigener Kraft die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen zu können, notwendig von der anderen durchbrochen, daß der Weg von unten nach oben „über unsere Kraft" ist; da rang sich mit zunehmender Stärke das Empfinden durch, daß alles Streben des Frommen ohne den Glauben an einen gnädigen, der menschlichen Sünde nicht immer gedenkenden Gott eitel ist. Niemand hat das schrecklicher und demütigender erfahren als der fromme Pharisäer Paulus,

und wenn Jesus die selig pries, die nach Gerechtigkeit „hungern und dürsten" (Matth. 5, 6), so charakterisierte er damit das tiefste Sehnen des von der offiziellen kirchlichen Frömmigkeit unbefriedigten religiösen Lebens vieler seiner Volksgenossen.

Ein heißes Ringen um die Gnade Gottes, ein tiefes Sündengefühl und damit verbunden eine ehrliche Bußstimmung beherrschten weite Kreise des Judentums, aber den Frieden der Seele haben wohl die wenigsten gefunden und das lag im Wesen der jüdischen Frömmigkeit. Wo Gott nicht in der Gegenwart erfahren wird, wo der Blick auf die im Schimmer der Verklärung ruhende Vergangenheit und auf eine alles ausgleichende goldene Zukunft gebannt bleibt, da verschmilzt das Bedürfnis nach einem gnädigen Gott nicht mit dem Glauben an ihn zu einer das Leben beherrschenden Einheit des Gottesbewußtseins. Der fromme Jude konnte sich, um der Frömmigkeit willen, nicht so isolieren, daß er sich für seine Person der Gnade Gottes getröstet und auf seine persönliche Heilsgewißheit gestellt hätte. Er blieb Glied des Volkes Gottes und Glied einer Kirche, die von Israels nationaler Existenz nicht abzusehen vermochte, und deshalb blieb sein eigenes Heil ein schweres Problem, solange Israel resp. die ganze fromme Gemeinde nicht vor der Welt gerechtfertigt war. Der Glaube der Frommen krankte an der nationalen Vergangenheit des Volkes, denn sie wollten und konnten auf den Erweis der göttlichen Gnade im äußeren Ergehen Israels nicht verzichten. Der vielstimmige Ausdruck des Glaubens, daß Gott gnädig, barmherzig und liebreich sei, ist weit mehr dem Wunsche und der Hoffnung, er werde es auch der jetzt kämpfenden und leidenden Kirche sein, als der tatsächlichen

Erfahrung des einzelnen frommen Individuums entsprungen.

Doch soll darüber zweierlei nicht vergessen werden. In diesem Glauben an den gnädigen, der menschlichen Schwäche verzeihend gedenkenden Gott findet — wenigstens vor der Katastrophe des Jahres 70 — doch auch ein Stück wirklichen Erlebnisses seinen Ausdruck: die Zeitnöte haben zu der Stärke, in der er vorhanden ist, gewiß viel beigetragen. Es ist das Gefühl der Dankbarkeit gegen den alten treuen Helfer Israels, das sich hierin einen neuen und charakteristisch vertieften Ausdruck schafft, die Stimmung des 124. Psalms: „Wenn nicht Jahwe für uns gewesen wäre", die die unter der Last ihrer eigenen Sünden und der der Gesamtheit seufzenden Frommen auch in den kümmerlichsten und trübseligsten Existenzformen Israels die Hand des fürsorgenden Gottes sehen läßt. Es hätte ja das Unglück viel schwerer über das Volk Gottes hereinbrechen können! Mit dieser Stimmung hängt dann der Gedanke der erziehenden Gerechtigkeit Gottes zusammen, die religiös sehr wertvolle Würdigung der gegenwärtigen Leiden als göttlicher Zuchtmittel, vgl. z. B. 2. Makk. 7, 32f.: „Wir leiden um unserer eigenen Sünden willen. Wenn aber auch der lebendige Herr zu unserer Strafe und Züchtigung für kurze Zeit erzürnt ist, so wird er doch seinen Knechten wiederum seine Gnade zuwenden" — ein beachtenswerter Versuch, durch positive Wertung der welt- und zeitgeschichtlichen Lage Israels das darin liegende Problem zu überwinden. Aber bei diesem Versuche ist es auch geblieben. Für die große Masse der Frommen ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit nicht zur Substanz des Glaubens und damit zum Grundstein der persönlichen Heilsgewißheit geworden. Sie blieb „ein letztes Auskunfts-

mittel, dessen der Fromme niemals gewiß wurde" (Bousset S. 443).

Von größter Bedeutung für die jüdische Frömmigkeit ist des weiteren der Begriff Glaube selbst[1]). An Gott glauben, d. h. auf die Erfüllung seiner Verheißungen sich verlassen, mußte für den einzelnen bei der infolge der Zeitereignisse zunehmenden pessimistischen und resignierten Stimmung geradezu zu einer sittlichen Tat werden, und so sehr auch der Lohngedanke in den Glaubensbegriff hineinspielte, er behielt doch den Charakter des heroischen. Dessen ist sich auch das fromme Judentum wohl bewußt gewesen und hat den Glauben neben die Werke als Weg zur Gerechtigkeit gestellt. Es war daher „keineswegs etwas ganz Neues, wenn Paulus das Problem Glaube und Werke behandelte" (Bousset S. 226), aber allerdings ist der Unterschied hier und dort nicht zu verkennen: im Judentum ist es wohl nie — von Philo und seinen Gesinnungsgenossen abgesehen — zu einer prinzipiellen Erkenntnis vom Werte des Glaubens gekommen. „Gläubig" sein bedeutete im Judentum unserer Zeit doch noch etwas anderes als freie Hingabe des Willens an Gott und Leben allein aus der Kraft, die Gottes verzeihende Liebe im Menschen entbindet, s. o. S. 60f.

Die genannten Züge der jüdischen Frömmigkeit, der starke Glaube an Gott und die Dankbarkeit gegen seine gnädige Führung, das Ringen um seine Gnade, und die ausgeprägte Bußstimmung, die zitternde Angst vor seinem Gericht und das Empfinden der von ihm trennenden Sünde, finden in dem reichen Gebetsleben der

---

[1]) Auch Abraham als Vorbild des Glaubens ist lange vor Paulus bekannt gewesen, vgl. z. B. 1. Makk. 2, 52.

Frommen einen oft ergreifenden Ausdruck. Das Gebet, zumal das Bußgebet, ist geradezu charakteristisch für diese Kreise. Sicher hat es, wie in jeder kirchlichen Frömmigkeit, auch hier nicht an Veräußerlichung durch Formulierung und Reglementierung gefehlt, aber es wäre falsch, das Gebetsleben der jüdischen Frommen bloß nach der Kritik, die Jesus an der pharisäischen Gebetssitte übte (Mc. 6, 7), zu beurteilen. Es waren doch nicht nur Worte, die vorschriftsmäßig gesprochen wurden, sondern Herzenstöne, die erklangen, ein „inbrünstiges Flehen vor Gott", wie einer der großen Schriftgelehrten gesagt hat. Neben dem Dankgebet vor und nach der Mahlzeit war das tägliche Morgen- und Abendgebet (das Schma s. o. S. 23) die wesentliche Betätigung dieser frommen Sitte, wie u. a. Josephus bezeugt.

Zur frommen Sitte gehörten auch Fasten und Almosengeben, vgl. Matth. 6, 1ff., doch scheint jenes mehr Erweis einer besonders eifrigen Frömmigkeit als allgemeingültige Forderung für die frommen Juden gewesen zu sein, vgl. Mc. 2, 18. Nur die öffentlichen, als kirchliche Bußleistung geltenden Fasttage, vorab der Versöhnungstag — daher kurz „Fasten" (*νηστεία*, AG. 27, 9) genannt —, werden von allen eingehalten worden sein. Auch hier steht es so, daß der Charakter der Handlung nicht notwendig durch die kirchliche Vorschrift an Wert verlieren mußte. Die Einheit von frommer Gesinnung und frommem Tun wird vielfach im religiösen Leben der einzelnen bewahrt worden sein. Aber freilich lag die Gefahr der Veräußerlichung und Entleerung dieser Frömmigkeitsformen hier besonders nahe. Ihnen haftete weit mehr als dem Gebete der Charakter einer ihres Lohnes harrenden Leistung an Gott an.

Der Lohngedanke spielt auch in den Motiven des sittlichen Handelns eine üble Rolle. Die religiös-kirchliche Verschränkung nimmt der jüdischen Ethik ihre prinzipielle Schärfe. Sie ist immer partikular geblieben (s. o. S. 38) und überdies nicht autonom, sondern heteronom, vom Vergeltungsglauben gröberer oder feinerer Art beherrscht. Wir sagten schon oben (S. 78f.), daß der alte Glaube an eine Vergeltung im irdischen Los des einzelnen weitergelebt hat. Für die große Masse des Kirchenvolkes waren Not und Elend sichtbare Zeichen der göttlichen Strafe für offene oder geheime Sünden. Das sittliche Leben stand also hier unter der Herrschaft einer naiven Glückseligkeitshoffnung. Der Fromme erwartete als Lohn für seine guten Taten ein von drückenden Sorgen freies Erdenleben.

Grundsätzlich nicht verschieden davon war der Standpunkt, den die Kreise der Gebildeten einnahmen, sie hingen nur dem Eudämonismus ein theologisches Mäntelchen um. Gottesfurcht als der Inbegriff von Religion und Sittlichkeit ist Weisheit (Bildung, vgl. Jes. Sir. 6, 18), und nur der Weise ist wahrhaft glücklich. Gut und klug, böse und töricht werden hier Korrelate. Diese ethische Betrachtungsweise hat das junge Christentum vom Judentum übernommen, trotzdem sie von Jesus durch die in dem Gedanken der Gemeinschaft mit Gott und des Fernseins von ihm vollzogene Vergeistigung des Vergeltungsglaubens prinzipiell überwunden war, vgl. Matth. 5, 25f., Luc. 18, 1ff. Und nicht viel anders war es da, wo der Gedanke an ein Gericht nach dem Tode der Pulsschlag der Frömmigkeit war. Auch der supranaturale Vergeltungsglaube kam, wie wir gezeigt haben (vgl. oben S. 83f.), nicht vom Gedanken an eine Glückseligkeit mit irdischen Freuden los, förderte also an seinem Teile viel-

fach geradezu das sittliche Handeln nach praktischen Erwägungen. Indessen bot er, wie das Beispiel Jesu zeigt, doch auch die Mittel, die Heteronomie der Ethik zu überwinden. Die Vorstellung vom Gerichte des heiligen Gottes, vor dem kein Ansehen der Person gilt, mußte den Ernst der sittlichen Forderung zum Bewußtsein bringen und bei tieferen Naturen die Motive des Handelns von der unheilvollen Beeinflussung durch eudämonistische Gedanken freimachen.

Zum Schlusse noch eine kurze Erwägung. Die Frage liegt nahe, welche Bedeutung denn die Zugehörigkeit des einzelnen Frommen zur kirchlichen Gemeinschaft für seine Heilsgewißheit gehabt hat. In welchem Maße und wodurch vermochte sie dem einzelnen zu verbürgen, daß er sich seines Gottes getrösten dürfe? Es wurde schon oben S. 11 darauf hingewiesen, daß die Meinung verbreitet war, der Opferkultus in Jerusalem habe eine Art sakramentaler Bedeutung für die ganze jüdische Kirche gehabt, doch ist das schwerlich eine allgemeine und für das religiöse Leben wirkungskräftige Überzeugung gewesen. Andernfalls hätte sich das Judentum nicht so leicht vom Tempelkultus zu lösen vermocht, wie das nach der Katastrophe des Jahres 70 erfolgte. Und durch das regelmäßige tägliche Opfer für ganz Israel konnten auch nur rituelle Sünden der Gesamtheit gesühnt werden, wie das auch im besonderen der Zweck des Versöhnungstages war. Es blieb also für den einzelnen unter allen Umständen die Unsicherheit über sein Seelenheil bestehen, um so mehr, als auch die anderen Gnadengaben, deren sich der Jude rühmen zu können meinte — Beschneidung als Bundeszeichen, Verheißung, Gesetz, Verdienst der Väter und Frommen, vgl. Röm. 9, 4f. —, keine irgendwie hinreichende Gewähr für seine Errettung

im Gericht bieten konnten. Es fehlte dem Judentum, im Unterschied von der ihm sonst in vielen Stücken ähnlichen katholischen Kirche, der sakramentale Charakter, der Wert einer durch ihren göttlichen Ursprung an sich heilbringenden Institution. Darum konnte sie auch nicht direkt das Heil der einzelnen gewährleisten, sondern nur beschränkten erziehlichen Wert haben. Dagegen scheint der im Judentum wohlbekannte Taufritus in Verbindung mit der Buße und Beichte (vgl. Mc. 1, 4ff.) eine direkte Beziehung auf das individuelle Heil gehabt zu haben, und außerhalb der offiziellen Kirche müssen auch schon im älteren Judentum religiöse Mahlzeiten den Wert sakramentaler Handlungen gehabt haben, wie aus der urchristlichen, von Paulus schon vorgefundenen Eucharistie hervorgeht, die ihre Wurzeln nach Geist und Sprache im Judentum hat[1]).

§ 9. Das Judentum als synkretistische Religion.

Es ist im Verlauf der bisherigen Darstellung mehrfach darauf hingewiesen worden, daß das spätere Judentum in religiöser und überhaupt kultureller Hinsicht nicht eine unterschiedlose Einheit gebildet hat, sondern sich nach dem verschiedenen Maße seiner Weltaufgeschlossenheit notwendig differenzieren mußte. Auf seiner ganzen Linie wurde es, wenn auch in stark abgestufter Weise, in den kulturgeschichtlichen Prozeß hineingezogen, der dem hellenistisch-römischen Zeitalter seinen Stempel aufgedrückt hat, den Synkretismus, d. h. die fortschreitende Zersetzung der alten Religionen

---

[1]) Vgl. v. d. Goltz, Tischgebete u. Abendmahlsgebete in der urchristlichen u. in der griech. Kirche (Texte u. Untersuchungen, Neue Folge XIV, 2b). Leipzig. 1905.

durch An- und Ausgleichung der religiösen Vorstellungswelt. Nicht umsonst sprach die Diaspora die Sprache des griechischen Kulturmilieus, in dem sie lebte, und nicht umsonst war auch das Judentum des Mutterlandes auf allen Seiten von den Wogen dieser Kultur umbrandet[1]). Wie es sich ihr in seiner Sprache, seinem Handel, seiner Technik und Industrie, überhaupt allen niederen und höheren kulturellen Bedürfnissen öffnete, so auch bei aller Zähigkeit in der Bewahrung der religiös-nationalen Eigenart in seinem religiösen Vorstellen. Über dem, was das Judentum als Kirche der Mitwelt gegeben hat, darf also nicht vergessen werden, was es von ihr an geistigem Gut entnahm.

In diesem Sinne soll hier am Schluß ausführlicher vom synkretistischen Judentum die Rede sein. Dabei müssen wir aber zugleich an die andere religionsgeschichtlich ebenso wichtige Tatsache denken, daß das Judentum der neutestamentlichen Zeit aufs stärkste mit Elementen der alt- und neuorientalischen Astral-Theologie und Mythologie durchsetzt ist, nur daß wir das nicht besonders ausführen, weil es nicht das Entscheidende ist in Hinsicht auf die Stellung der jüdischen Religion in der Religionsgeschichte der hellenistisch-römischen Periode. In Wirklichkeit verhält es sich nämlich so, daß die Religion Israels von Anfang an „synkretistischen" Charakter gehabt hat, weil sie auf einem von der altorientalischen religiösen Kultur nach allen Seiten durchzogenen Boden entstanden ist. Das wird durch die

[1]) Aus der Fülle des Materials nur zwei überaus bezeichnende Beispiele: die höchste einheimische Behörde des Judentums hat den griechischen Namen Synedrium, und unter Jesu Jüngern, einfachen Leuten aus dem Volke, gibt es einen Philippus und Andreas.

Tatsache, daß sich dieselben Mythologien und dieselben eschatologischen Spekulationen altorientalischer Herkunft in der Literatur des alten Israel und im Neuen Testament finden, schlagend bewiesen. Hätten wir mehr als die dürftigen Reste solcher Traditionen, die uns jetzt in der spätjüdischen und neutestamentlichen Literatur vorliegen, so würde uns diese Tatsache noch viel deutlicher vor Augen treten. Es ist für unsere Betrachtungsweise auch nicht von wesentlicher Bedeutung, daß sich, wie es scheint vom 6. Jahrhundert an, der alte Orient in einem neuen, besonders kräftigen Strom über das Judentum ergossen hat und zwar in der Form einer aus babylonischen und parsistischen Elementen gebildeten Mischung, einer „großen neuorientalischen Religion" (Gunkel S. 36) gnostisch-mystischen Charakters, oder kurz gesagt als astrologische Geheimlehre. Denn das bedeutete für das Judentum allerdings eine abermalige Bereicherung an fremden religiösen Vorstellungen, aber nicht etwas völlig Neues, weil diese „neuorientalische" Religion demselben Kulturkreise entstammte wie die alte. Auch beschränkte sich diese Orientalisierung nicht auf das Judentum, sondern griff auf den ganzen Westen über, denn ihre Wirkungen machten sich über den Orient hinaus bemerkbar, indem sie auch die griechische Philosophie in ihren Spekulationen aufs stärkste beeinflußte und so Gemeingut der hellenistischen Kultur wurde.

Auf die ausführliche Darstellung dieses, wenn man so sagen darf, orientalischen Synkretismus können wir also hier verzichten. Das wäre auch nur in einem größeren Zusammenhange möglich. Hier muß er als religionsgeschichtlich bedeutsame Tatsache vorausgesetzt werden und durch die oben §§ 6 und 7 gegebenen Hinweise auf

die Quellen der religiösen Vorstellungen des Judentums als nachgewiesen gelten[1]).

Statt dessen wollen wir unser Interesse auf Erscheinungen jenes hellenistischen Synkretismus richten, in denen ein Austausch der religiösen Gedankenwelt des Orients mit den Erzeugnissen spezifisch griechischen Denkens auf jüdischem Boden vorliegt.

Der Anteil des palästinensischen Judentums an diesem Prozesse wird zwar noch immer geleugnet und läßt sich auch in der Tat in den kanonischen Schriften nicht gerade mit Händen greifen. Daß er aber vorhanden gewesen ist, müßte, auch wenn er im Kanon des Alten Testaments nicht bezeugt wäre (vgl. z. B. den sogenannten „Prediger Salomo"), allen selbstverständlich erscheinen, die davon überzeugt sind, daß die geistige Entwicklung der Mittelmeervölker in hellenistischer Zeit nicht an den Toren Palästinas Halt gemacht hat. Da die Juden nun einmal nicht auf einer weltfernen Insel gelebt haben und sich nicht mit chinesischen Mauern umgeben konnten, so hat der geistige Austausch auch bei ihnen stattgefunden, gleichviel ob bewußt oder unbewußt. Wir haben dafür, vom Alten Testament abgesehen, genug literarische Zeugnisse.

Zunächst sei hier auf die allbekannten Geburtsgeschichten im 1. und 3. Evangelium hingewiesen. Ihr Sinn ist, Jesus als den Erlöserkönig und den Jungfrauensohn nachzuweisen. Von diesen beiden Begriffen gehört der erste als wunderbar zarter religiöser Ausdruck der zeitgenössischen Heilandshoffnung (vgl. I, S. 102f.) der astralmythologischen Spekulation an, der zweite da-

---

[1]) Vgl. im übrigen Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis; A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, und Bousset, a. a. O., S. 540ff.

gegen ist ein synkretistisches Gebilde aus orientalischen und hellenistischen Elementen. Das uralte eschatologische Motiv von dem aus einer Jungfrau geborenen neuen Weltherrscher, das schon vom Propheten Jesaja (7, 14) verwendet worden ist und sich in der persischen Eschatologie und der Buddhalegende wiederfindet, hat sich nämlich hier einerseits mit einem Grundgedanken des griechischen Heroenglaubens, der göttlichen Erzeugung alles dessen, was das menschliche Maß durch Kraft des Geistes und Willens überragt, verbunden, andererseits mit theologischen Spekulationen, wie sie uns in der sogenannten hermetischen Literatur begegnen (vgl. I, S. 103f.). Wie da der Logos (= Kosmos), der „Sohn Gottes", als „Same Gottes" (*σπέρμα θεοῦ*) bezeichnet wird, so sprechen unsere urchristlichen Legenden von einer geheimnisvollen Zeugung des Christus, des „Sohnes Gottes", in der Jungfrau durch Gott. Nur daß sie in begreiflicher jüdischer Scheu für Gott verschleiernde Ausdrücke setzen (ihre Leibesfrucht ist „vom heiligen Geiste", Matth. 1, 20, oder deutlicher: „heiliger Geist" wird über dich kommen und „Kraft des Höchsten" wird dich beschatten (!) Luc. 1, 35), deren Unvereinbarkeit mit jüdischem Denken sprachlich ohne weiteres klar ist (Geist ist im Semitischen überwiegend weiblichen Geschlechts)[1]), und die zusammen mit den sonst ganz jüdisch empfundenen und ohne Frage auf judenchristlichem Boden entstandenen

---

[1]) Daher anderwärts (in judenchristlichen Kreisen) der „heilige Geist" als Mutter des Messias galt, wozu wieder die Gleichsetzung dieses mütterlichen „heiligen Geistes" mit der Göttin Istar, der alten Götter- und Menschenmutter, im Gnostizismus zu vergleichen ist. Von hier aus ist das Motiv der Taube in der Tauflegende (Mc. 1, 10) zu verstehen: es ist der heilige Vogel der Istar.

Legenden schon hinreichend die Herkunft derselben aus synkretistischem Milieu verraten. —

Aus denselben Quellen ist auch die eigenartigste und mangels ausreichender und sicherer Überlieferung immer noch in manchen Punkten problematische Erscheinung des palästinensischen Judentums herzuleiten, die sogenannten Essener.

Aus den vorhandenen literarischen Quellen (Josephus, Philo und Plinius der Ältere) ist so viel mit Sicherheit zu entnehmen, daß die Essener oder Essäer (*Ἐσσηνοί* oder *Ἐσσαῖοι*, vermutlich = aram. ḥāsên resp. ḥāsajja „die Frommen“) nicht, wie noch immer zu lesen ist, eine mit Sadducäern und Pharisäern gleichzustellende kirchliche Partei gewesen sind, sondern eine außerhalb der offiziellen jüdischen Kirche stehende, aber zur Hälfte in der pharisäischen Frömmigkeit wurzelnde religiöse Gemeinschaft, und zwar näher eine Art asketisch-mystischer Mönchsorden. Darauf weist ihre gesamte äußere und innere Organisation hin. Sie waren zwar in Dörfern und zum Teil auch in Städten über ganz Palästina zerstreut, schlossen sich aber überall von der übrigen Welt ordensmäßig ab, gelegentlich wohl in eigenen Ordenshäusern. Besonders stark scheint ihre Niederlassung am Westufer des Toten Meeres gewesen zu sein. An der Spitze der ganzen Genossenschaft standen Obere, denen die einzelnen Glieder unbedingten Gehorsam schuldig waren. Die Trennung zwischen Ordensbrüdern und Novizen war streng durchgeführt. Erst nach dreijähriger, durch zwei verschiedene Grade charakterisierter Prüfungszeit erfolgte die endgültige Aufnahme in den Orden auf Grund eines schweren Eides. Ein Ordensgericht von 100 Mitgliedern oder mehr übte die geistliche Disziplinargewalt und verhängte unter Umständen die Exkommunikation.

Das Prinzip des Kommunismus war bei den Essenern vollkommen durchgeführt, sogar die Kleidung galt als Gemeinbesitz. Privatbesitz und Verdienst der einzelnen Glieder aus den ordensgemäß erlaubten Beschäftigungen (Ackerbau, Viehzucht und Kleingewerbe, aber nicht Handel) floß daher in die gemeinsame Kasse. Darum waren auch Handelsgeschäfte der Ordensbrüder untereinander ausgeschlossen; ebenso die Sklaverei. Eine feste Regel ordnete ihr Tagewerk, das von gemeinsamem Gebet und gemeinsamen Kultmahlzeiten eingeschlossen wurde. Die Ehelosigkeit scheint nicht allgemein durchgeführt gewesen, aber wohl von den meisten eingehalten worden zu sein. Jedenfalls haben sie sich in der Hauptsache durch die dem Orden einwohnende Anziehungskraft ergänzt — zu Philos Zeit waren ihrer gegen 4000. Nach außen hin waren sie an dem weißen Ordenskleid und den beiden Ordenszeichen, Hacke und Schurz, kenntlich.

Ihr Verhältnis zur jüdischen Kirche wird durch die mönchische Exklusivität und die Verwerfung aller blutigen Opfer hinreichend charakterisiert. Sie standen damit außerhalb der offiziellen jüdischen Kirchengemeinschaft. Indessen war das Band damit nicht völlig zerschnitten. Wie die jüdische Kirche um den Tempel von Leontopolis (o. S. 17), so hielten auch sie die Beziehung zum jerusalemischen Zentralheiligtum aufrecht, indem sie es durch Weihgeschenke ehrten, und in ihrer Frömmigkeit waren sie aufs stärkste von Motiven der jüdischen Gesetzesreligion beeinflußt. Die Autorität des mosaischen Gesetzes stand ihnen unverbrüchlich fest, nur daß sie es wie das hellenistische Judentum allegorisch deuteten. In bezug auf die Sabbatfeier und die Vorschriften über kultische Reinheit gingen sie sogar über den pharisäischen Eifer in der Gesetzeserfüllung noch

hinaus. In ihren Gottesdiensten wurde wie in der Synagoge die heilige Schrift gelesen und ausgelegt. Das alles beweist ihr Hervorgehen aus dem Judentum, und es hat die Meinung, daß die Essener sich wie die ägyptische Gemeinschaft in der Makkabäerzeit von der jüdischen Kirche getrennt habe, viel für sich. Tatsächlich lassen sie sich bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen.

Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Neben diesen jüdischen Elementen stehen ebenso viele, die nicht aus dem Judentum zu erklären sind. An der Stelle des Opferkultus und in Ergänzung der synagogalen Form des Gottesdienstes stand bei den Essenern das sakramentale Kultmahl und das sakramentale Wasserbad. Ihr gemeinsamer Speisesaal war gewissermaßen ihr Heiligtum, ihre von Priestern zubereiteten asketisch einfachen und lautlos genossenen Speisen hatten sakralen Charakter, und nicht übel vergleicht Josephus diese heiligen Handlungen mit Mysterien. Ganz unjüdisch war ferner ihr Sonnenkult, denn von einem solchen darf nach dem, was über ihre morgendlichen Gebete zur Sonne („wie wenn sie ihren Aufgang erflehen wollten", sagt Josephus), über ihre Scheu, das heilige Licht durch irgendwelche Unreinheit, besonders Aufdecken der Genitalien[1]), zu beleidigen, und über ihr Fortbestehen in der christlichen Sekte der „Sampsäer", d. h. Sonnenanbeter (*Ἡλιακοί* bei Epiphanius haer. 53, 2), erzählt wird, wohl gesprochen werden. Unjüdisch ist weiter die Verwerfung der Ehe und deren Begründung durch die Vorstellung von der Unreinheit der Frau, sowie die Verwerfung des Eides und, wenn sie, was sehr wahrscheinlich ist, allgemein bestand,

[1]) Daher die Hacke zum Vergraben der Exkremente und der Schurz zum Bedecken der Blöße beim Baden.

die Verwerfung der Fleischnahrung. Unjüdisch ist endlich mancherlei in den theologischen Gedanken der Essener. Wir hören, daß sie neben den heiligen Büchern besondere Geheimschriften besaßen, in denen wahrscheinlich die bei ihnen verbreiteten magisch-medizinischen und astrologischen Lehren niedergelegt waren und aus denen sie die von ihnen mit Vorliebe gepflegte Wahrsagekunst entnahmen. Nach Josephus waren sie — und es ist gar kein Grund da, das zu bezweifeln — von dem Walten des Fatums, der *αἱμαρμένη*, überzeugt, also Anhänger des weitverbreiteten astrologischen Schicksalsglaubens und ihre Theologie dementsprechend wesentlich magische, auf die Beseitigung dieses Schicksalszwanges abzielende Geheimlehre; in den Vorstellungen vom Menschen aber ganz dualistisch gerichtet. Die präexistenten Seelen, so lehrten sie, sind aus dem reinen Äther durch sinnlichen Reiz in die irdischen Leiber herabgezogen worden. Ihre Befreiung aus diesem Gefängnis durch Heiligkeitsstreben bringt sie nach dem Tode, durch den der materielle Leib vernichtet wird, zurück in jene Region, während die Seelen der Bösen zur Hölle fahren.

Das Gesamtbild, das wir aus der Überlieferung zusammenstellen können, trägt die charakteristischen Züge eines antiken Mysterienvereins synkretistischer Herkunft. Spezifisch jüdische Frömmigkeitsformen haben sich in ihm mit Elementen orientalischer und hellenistischer Herkunft vereinigt. Man pflegt gewöhnlich auf den Pythagoreismus hinzuweisen, doch wird man besser auch hier auf eine Erscheinung wie die orientalisch-hellenistischen Spekulationen der hermetischen Literatur mit ihrer der griechischen Philosophie entnommenen Formulierung als Grundlage zurückgehen. In diesem weniger für die Ent-

wicklung der jüdischen Religion als für die des Judenchristentums bedeutungsvollen Orden hätte also das pharisäische Judentum einen religionsgeschichtlich hochinteressanten Bund mit der in Ägypten entwickelten hellenistischen Theologie geschlossen, der uns eine Vorstellung davon geben kann, welche zersetzenden Wirkungen dieser Synkretismus auch auf das Judentum des Mutterlandes ausgeübt hat. —

Wieder eine andere Form des jüdisch-hellenistischen Synkretismus liegt in den sogenannten Therapeuten vor, die uns Philo in seiner (allerdings vielfach für unecht gehaltenen) Schrift de vita contemplativa schildert. Diese „Diener Gottes" waren besonders in der Nähe von Alexandria zu finden und bildeten im Gegensatz zu dem Gemeinschaftsleben der Essener einen asketisch-vegetarischen Eremitenorden. Die Mitglieder derselben, Männer und Frauen, wohnten einzeln, die Woche über mit dem Studium der heiligen Schriften und ihrer eigenen Überlieferung und mit geistlichen und kultischen Übungen beschäftigt. Nur alle acht Tage kamen sie zu gemeinsamem Gottesdienst zusammen, wie in der Synagoge Männer und Frauen getrennt, und je am 50. Tage begingen sie eine große Feier mit einem sakralen Mahle und nächtlichen Chorgesängen. Das Charakteristikum dieser „Schar einsiedlerisch lebender Schriftgelehrten" scheint demnach in der Tat das „theoretische" Element, der *βίος θεωρητικός*, d. h. das Studium und die Kontemplation gewesen zu sein. In dieser Hinsicht erinnern sie aber auffällig an die ägyptischen philosophierenden Priester, die „Propheten", „Gottesknechte", „Priester" und „Horologen", von denen wir durch den unter Nero lebenden Stoiker Chairemon, der selber ägyptischer Priester war, wissen. Wahrscheinlich sind die Therapeuten eine jü-

dische Nachahmung jener ägyptischen Eremiten gewesen und haben wie diese einen hellenistisch-orientalischen Mystizismus gepflegt. —

Man wird nun auch bei der Darstellung dessen, was man schlechthin hellenistisches Judentum nennt, also bei den Erscheinungen des Diasporajudentums, die von der Verschmelzung jüdischer Frömmigkeit mit griechischem Geistesleben Zeugnis ablegen, die Möglichkeit frei halten müssen, daß die philosophischen Begriffsbildungen der großen griechischen Denker vielfach nicht direkt, sondern durch das Medium jener hellenistischen Theologie eingewirkt haben. Für Philo darf das jetzt auf Grund eines Vergleichs seiner Mystik mit der der hermetischen Literatur als sicher angenommen werden.

Von dem Einfluß griechischen Denkens auf das Diasporajudentum haben wir zunächst im griechischen Alten Testament, der sogenannten Septuaginta (s. o. S. 49ff.), diesem klassischen Zeugen für die Hellenisierung des semitischen Monotheismus (Deißmann), eine Probe. Wie es sich in der Lutherschen Bibel nicht eigentlich um eine Übersetzung, sondern um eine Umsetzung der alten Texte in deutsche Mundart und damit deutsch-christliches Empfinden handelt — man denke nur an Luthers geniale Psalmenverdeutschung —, so in der Septuaginta um ein Umgießen der jüdisch-semitischen Frömmigkeit in hellenistische Formen. Dafür haben wir oben S. 49 ein charakteristisches Beispiel beigebracht. Weitere Proben des hellenistisch-jüdischen Synkretismus liegen dann einerseits in den aus Diasporakreisen stammenden außerkanonischen Schriften zum Alten Testament, andererseits in solchen Werken vor, in denen griechische Weisheit mit jüdischer Religion und Ethik aufgefüllt worden ist. Zu letzterer Gattung gehören die Spruchsammlungen

„Phokylides", „der weise Menander" und wohl auch die der Briefliteratur angehörenden sogenannten „heraklitischen Briefe" (s. u. S. 158f.); zu ersterer die „Weisheit Salomos" und die Abhandlung (Diatribe [vgl. I, S. 123]) „über die Herrschaft der (frommen) Vernunft" (4. Makkabäerbuch).

Gemeinsam ist diesen beiden Schriften die Stellung ihrer Verfasser zur jüdischen Religion: sie sind beide, wenn man einmal so sagen darf, Werke positiv gläubiger Juden. Die Frömmigkeit dieser Männer wurzelt durchaus im Gesetz. Der Verfasser von 4. Makk. predigt über die Vernunft und denkt dabei, hierin ganz pharisäisch gestimmt, an die eminente Bedeutung des mosaischen Gesetzes für die Charakterbildung, also an die religiös bestimmte Vernunft (daher *εὐσεβὴς λογισμός*); der der „Weisheit Salomos" wendet sich am Anfang seiner Schrift mit aller Schärfe gegen das für seine Zeit und Umgebung offenbar charakteristische liberale Judentum Nietzschescher Herrenmoral[1]), dessen religiösem Skeptizismus und laxem Epikureismus er den Segen einer von der göttlichen Thora geleiteten Frömmigkeit gegenüberstellt. Aber beide hängen auch ihrem jüdischen Glauben den Mantel der griechischen Philosophie um, der eine mehr nach stoischem, der andere mehr nach platonischem Schnitt. Das 4. Makkabäerbuch ist ein Traktat über das stoische Thema von der Beherrschung der Affekte durch die Vernunft und bewegt sich durchweg in stoischen Begriffsbildungen. Sein Autor spricht vom „Leben der Weisheit" (*βίος σοφίας*), von der klaren Überlegung (*ὀρθὸς λόγος; εὐλογιστία*), vom Nous als der zentralen

[1]) 2, 11: „Unsere Kraft sei der Maßstab für die Gerechtigkeit (*νόμος τῆς δικαιοσύνης*), denn das Schwache erweist sich als wertlos."

Seelenkraft, vom inneren Kampf (*ἀγὼν ψυχῆς*) und seiner Entscheidung durch die göttliche Vernunft, die das Triebleben niederhält (*παθοκρατία τοῦ θείου λογισμοῦ*), von den vier Kardinaltugenden: Einsicht (*φρόνησις*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*) und Besonnenheit (*σωφροσύνη*) als den Erscheinungsformen (*εἰδέαι*) der Weisheit und von der Einsicht als der alles beherrschenden geistigen Macht. Im Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter verherrlicht er die innere Freiheit (*ἀπάθεια*) des stoischen Weisen, während er den Lohn ihres für den Glauben bewiesenen Heroismus, im Gegensatz zu Stoizismus und jüdischer Auferstehungshoffnung, im Fortleben der Seelen bei Gott in der ewigen Seligkeit (17, 18, vgl. 18, 23) erblickt. In letzterem Punkte berührt er sich aufs engste mit dem Verfasser der „Weisheit Salomos“, der zwar auch stoische Formulierungen und Vorstellungen liebt — vgl. z. B. die der stoischen Logoslehre entsprechende Schilderung der „Weisheit“ (*σοφία*), des weltgestaltenden Prinzips als „denkenden“ Geistes (*πνεῦμα νοερόν*), der alles „durchdringt“ (*διήκει καὶ χωρεῖ*) und das All „durchwaltet“ (*διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς*) —, aber in der Hauptsache im Geiste einer vom Platonismus ausgegangenen Begriffswelt denkt. Denn bei ihm sieht die neuere Forschung mit Recht nicht direkte Anleihen bei Plato, sondern nachhaltige Einwirkungen des uns schon wohlbekannten Milieus der orientalisch-hellenistischen Theologie. Vor allem weist seine mit der philonischen übereinstimmende Hypostasenlehre darauf hin. Die fast ganz persönlich gedachte „Weisheit Gottes“ (*σοφία θεοῦ*), eine Emanation des höchsten göttlichen Wesens („Ausfluß der göttlichen Herrlichkeit“ *ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης*; „Abglanz des ewigen Lichtes“ *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου,*

vgl. Hebr. 1, 13) und als solche weltbildende und welterhaltende Kraft, ist die Quelle aller „Erkenntnis" (γνῶσις), vgl. 7, 17ff.:

„(Gott) hat mir die irrtumslose Erkenntnis der Dinge verliehen,
so daß ich das System der Welt und die Kraft der Elemente (στοιχειῶν) kenne:
Anfang und Ende und Mitte der Zeiten,
Wandel der Sonnenwende und Wechsel der Jahreszeiten,
den Kreislauf der Jahre und die Stellung der Gestirne,
die Natur der Lebewesen und die Wildheit der Tiere,
die Macht der Geister (πνευμάτων) und die Gedanken der Menschen,
die Unterschiede der Pflanzen und die Wunderkraft der Wurzeln,
kurz alles, was es Verborgenes und Bekanntes gibt, erkannte ich,
denn die Künstlerin aller Dinge (πάντων τεχνῖτις), die Weisheit, lehrte es mich."

Als Offenbarungsprinzip hat sie eben die vollkommene Gnosis, ist „eingeweiht in das göttliche Wissen" (μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης) und wählt aus der Summe der in Gott präexistenten Ideen die aus, die zur Verwirklichung kommen sollen (αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ), wie Isis als Sophia und Offenbarungsgeist in der hermetischen Literatur.

Auch die Art der Vereinigung dieses göttlichen Offenbarungsgeistes (πνεῦμα ἅγιον) mit den Frommen hat in der hellenistischen Mystik ihr Vorbild, ferner die Vorstellungen vom chaotischen Urstoff (ὕλη ἄμορφος), von Gott als dem absoluten Sein (ὁ ὤν) und der mangelnden

Gnosis (*ἀγνωσία,* vgl. *ἄγνοια* I, S. 105) des natürlichen Menschen, die derbe Personifizierung des „Wortes“ Gottes (*λόγος παντοδύναμος*) als eines vom Himmel herabeilenden Kriegers (18, 15f.), endlich die ganz unjüdische Psychologie und Anthropologie: die Seelen sind präexistent, die materiellen Leiber nur eine „vergängliche irdische Behausung“ (*γεῶδες σκῆνος,* vgl. 2. Kor. 5, 4) für sie, die für den erkennenden Geist eine schwere Fessel ist und aus der die unsterbliche Seele gern zum göttlichen Ursprung zurückkehrt. —

Die unleugbare Bekanntschaft des Pharisäers Paulus mit der „Weisheit Salomos“ kann uns als Beweis für die beherrschende Stellung dieses wegen seiner synkretistischen Herkunft so wichtigen alexandrinischen Hellenismus in der religiösen Kultur des Judentums gelten. Freilich mußte der tarsische Jude von Haus aus für moderne griechische Weisheit aufgeschlossen sein. Er atmete ja von Jugend an in der Luft hellenistischer Kultur. Auf seine Bekanntschaft mit einer der Hauptlehren des hellenistisch-orientalischen Synkretismus, dem Anthroposmythus, wurde schon oben S. 103 hingewiesen. Seine Anthropologie ist hellenistisch, nicht jüdisch, das „Ergebnis hellenistischer Einwirkung auf ein ursprünglich jüdisches Bewußtsein“, aber so, daß der Schwerpunkt bereits auf dem hellenistischen Faktor ruht (Holtzmann II, S. 14f.). Am deutlichsten kommt das in der anthropologischen Grundlage der Ethik zum Ausdruck: das „Fleisch“ (*σάρξ*), d. h. das materielle Substrat des Lebens ist Sitz der sündigen Triebe. Eine Reihe wichtiger philosophischer Begriffe aus dem Gebiet der stoischen Sittenlehre [das Gute (*τὸ καλόν*), Tugend (*ἀρετή*), genügsam (*αὐτάρκης*), Natur (*φύσις*)] sind in seine religiösen Gedanken verwoben, und die gewaltige Grundformel des ägyp-

tisch-griechischen Mystizismus findet sich bei Paulus fast wörtlich wieder (Röm. 11, 36: von ihm und durch ihn und zu ihm ist das All, *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸ ντὰ πάντα,* Reitzenstein S. 39, Anm. 1 und S. 347). —

Auch in der übrigen neutestamentlichen, von jüdisch geborenen Autoren herstammenden Literatur tritt uns der Einfluß der hellenistischen Theologie deutlich entgegen. Es muß genügen, hier auf zweierlei hinzuweisen, auf die Nachklänge ihrer Formelsprache im Epheserbrief, diesem „ganz von den Anschauungen hellenistischer Mystik getränkten Schriftwerk" (Reitzenstein S. 77) — vgl. besonders 3, 17ff. die wundervolle Umdeutung der ursprünglich die Offenbarung Gottes im mystischen Lichtraum hervorrufenden Zauberformel: (es werde Licht) breit und lang, tief und hoch (*πλάτος, βάθος, μῆκος, ὕψος*) auf das Einwohnen des Geistes Christi in den Herzen der Gläubigen —, und im Johannesevangelium, in dem ja nicht bloß die Logosspekulation des Prologs auf dieselbe Quelle wie die des philonischen Logos (s. u.) zurückzuführen ist, sondern auch eine Fülle von Wendungen und Begriffen jener mystischen Theologie, die hier zu Gefäßen des neuen religiösen Geistes geworden sind, es braucht nur wieder an das oben I, S. 104 Gesagte erinnert zu werden. —

Den großartigsten, weil vielseitigen, konsequenten und bei allem ästhetischen Mangel mit Geist vorgetragenen Ausdruck hat das in der Gedankenwelt der hellenistisch-orientalischen Mysterienweltheit lebende gelehrte Judentum Ägyptens in der Religionsphilosophie Philos von Alexandria gefunden, die uns zum Schluß beschäftigen soll.

Bei dem großen Alexandriner machen wir zunächst dieselbe Beobachtung wie bei den bisher erwähnten jü-

dischen oder jüdisch-christlichen Schriftstellern: Philo will letztlich Jude sein und bleiben, wenn auch nicht ein frommer Jude pharisäischer Richtung. Wie bei jenen die philosophische Form nicht ein einziges Mal die zentrale religiöse Kraft, aus der alle Gedanken fließen, zu beeinflussen vermag, sondern nur dazu dient, den großen Herzenserfahrungen einen zeitgemäßen Ausdruck zu geben, so ruht bei Philo alle Spekulation auf dem unerschütterlichen Bewußtsein von der Einzigartigkeit des monotheistischen Offenbarungsglaubens Israels und der absoluten Autorität des jüdischen Gesetzes, ist also letztlich immer religiös-sittlich orientiert. Es wurde schon oben S. 21 darauf hingewiesen, wie tief Philos literarische Tätigkeit in der Thora wurzelt. Mose ragte ihm über den „heiligen“ Chor der Philosophen und den göttlichen Meister Plato im besonderen um Haupteslänge empor, und Israel war für ihn der Priester und Prophet der ganzen Welt, seine Religion als die wahre Philosophie die Quelle aller Weltweisheit. Auch in der mit diesem Formalprinzip notwendig gegebenen Methode der Schrifterklärung blieb Philo auf jüdischem Boden. Seine allegorische Betrachtungsweise ist nur das hellenistische Seitenstück zu der von den Rabbinen gepflegten haggadischen Exegese (s. o. S. 64).

Aber die Formulierung der religiös-sittlichen Grundgedanken ist freilich bei Philo ganz hellenistisch. Und mit Sprache und Begriffen der griechischen Philosophie zieht in seine Weltanschauung griechischer Geist ein und durchdringt das kirchliche Bewußtsein des geborenen Juden bis zur völligen Aufhebung wesentlicher jüdischer Elemente: nicht als Israels Gesetz ist die Thora der Weg zu Gott, sondern weil sie das vollkommenste und allein vernunftgemäße Gesetz ist; nicht das Israel „nach

dem Fleisch“ ist der Erstling der Völkerwelt, sondern das Israel, das diesen Anspruch durch Weisheit und Tugend erwirbt. Und das ist auch außerhalb der Beschneidung zu finden. Zu dieser *kosmopolitisch-vergeistigten* Gesamthaltung kommt das *mystische* Element hinzu. Philos Judentum ist durch das Medium der zeitgenössischen Mysterientheologie hindurchgegangen und darin eigentümlich gebrochen worden. In dieser Beugung erglänzt es nun in den Farben platonischer, stoischer, neupythagoreischer Begriffe und orientalisch-mythologischer Metaphysik und Seelenlehre.

Die gesamte religiöse Weltbetrachtung Philos ist in den Rahmen des *dualistischen* Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Materie gespannt.

Die präexistente Materie (*ὕλη* rep. *οὐσία*) ist in allen Punkten die Negation des Wesens Gottes. Gott ist Leben und Sein, die Materie tot und Nichtsein, Gott ist Ordnung und Harmonie, die Materie verworren und disharmonisch, Gott ist Freiheit, die Materie blinde Notwendigkeit, Gott ist gut, die Materie schlecht. Dieser prinzipielle Gegensatz ist auch durch die Belebung, Gestaltung und Ordnung der Materie im Akte der Weltschöpfung (genauer Weltbildung) nicht aufgehoben worden, denn sie hat deren Wesen nicht umgeschaffen, sondern nur graduell geändert: aus der niederen Materie (*χείρων οὐσία*) ist die höhere (*ἀμείνων*) geworden. Darum bleibt die tiefe Kluft auch zwischen Gott und Kreatur, Schöpfer und Geschöpf.

Diese gespannte Transzendenz Gottes erfordert die Einschiebung von vermittelnden Kräften zwischen dem absoluten Geist und dem materiellen, unvollkommenen Sein. Das sind die *Hypostasen* der philonischen Spekulation, abstrakt-mythologische Mittelwesen von zum Teil

geringer begrifflicher Klarheit, die als Emanationen Gottes selbständig neben das höchste Wesen treten und deren sich Gott als seiner Organe zur Einwirkung auf die Welt bedient. Neben den fünf vornehmsten göttlichen „Kräften“ (δυνάμεις), den Ideen und Ursachen der wichtigsten lebendigen Beziehungen Gottes auf die Welt (Liebe und Macht Gottes in Schöpfung, Regierung und Vorsehung, religiös-sittlicher Offenbarung und strafender Gerechtigkeit), sind es die Weisheit, der Geist und vor allem der Logos. Hier steht Philo ganz auf dem Boden der hellenistisch-orientalischen Offenbarungstheologie, und speziell zum Verständnis der Logosspekulation genügt es nicht, zu sagen, daß der philonische Logos aus dem entsprechenden stoischen Begriffe von der die Welt durchwaltenden göttlichen Vernunft durch Ausschalten des pantheistischen und materialistischen Elements, also Auseinandertreten von Gott und Logos, Logos und gestalteter Materie, entstanden sei (Zeller III, 2, S. 385), sondern es muß beachtet werden, daß die philonische Logoslehre schon vor Philo vorhanden war und eine Verschmelzung griechischer und ägyptischer Elemente darstellt. Ihre orientalische Grundlage ist die uralte Hypostasierung des göttlichen Wortes als Gott Ptah der Große, der Herz und Zunge (Wort) ist (Horus-Thot), und die uralte Lehre von der Weltschöpfung durch das „Wort“. Von hier aus versteht man die zentrale Stellung des philonischen Logos (bisweilen auch ῥῆμα genannt), dieser Zusammenfassung aller in Gott präexistierenden Ideen und göttlichen Kräfte, als Organs der Weltbildung und Offenbarung Gottes im Menschen, von hier aus aber auch, wenn Philo das Wesen des Logos ganz mythologisch beschreibt als Zeugungsprodukt aus Gott, dem Vater des Alls, und der Weisheit, wenn er von diesem „älteren Sohne

Gottes“, dem *κόσμος νοητός*, dem Urbilde der Erscheinungswelt, den „jüngeren Sohn Gottes“, den *κόσμος αἰσθητός*, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, unterscheidet (Horus der Große — Horus der Junge) und auch letzteren geboren werden läßt (*ἀποκύειν*) aus der Weisheit (*ἐπιστήμη*), „mit der zusammen Gott *οὐχ ὡς ἄνθρωπος*, d. h. in geheimnisvoller Weise die Schöpfung gezeugt hat“. So empfängt Philo den Gedankeninhalt, den er in der Überlieferung seines Glaubens wiederfinden will, von der umgebenden Welt. Es sind in Wahrheit die Grundgedanken der ägyptisch-griechischen Mystik, die er mit wunderbarem Geschick in die Überlieferung seines Volkes hineinzulesen versteht und deren Bildern er sich anpaßt (Reitzenstein S. 188, vgl. 116).

Noch deutlicher tritt das in seiner Lehre vom Menschen und dessen Erlösung hervor. Mitten in dem Dualismus von Geist und Materie steht der Mensch, ein Geschöpf aus beiden Welten. Sein Geist, d. h. die erkennende und wollende Seele, ist ein Teil des göttlichen Wesens, das im materiellen Leibe niedergehalten wird wie in einem Grabe. Denn aus der Region der Geister im Luftraum zwischen Himmel und Erde ist die Menschenseele, dem Reize der Sinnlichkeit folgend, herniedergestiegen in die Materie des Leibes wie in ein schmutziges Gefängnis, um in ihr entweder ganz unterzugehen oder durch Erkenntnisstreben die Befreiung von dem Drucke der sündigen Materie zu erkämpfen. So seinem besseren Teile nach dem Himmel verwandt, sehnt sich der Weise und Fromme nach Rückkehr aus der Fremde des irdischen Seins, vgl. die schöne allegorische Deutung von 1. Buch Mose 15, 13 (quis rer. div. her. 267 f. Mg. I, 511): „Erstens lernen wir daraus, daß der Fromme in dem Leibe nicht wie in seiner Heimat wohnen, sondern ihn als

Fremde ansehen soll. Zweitens aber, daß die Knechtschaft, Unterdrückung und schmähliche Demütigung der Seele in ihrer irdischen Wohnung im Leibe ihren Grund hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele fremd, sie erwachsen aus dem Fleisch, in dem sie wurzeln", und dazu 2. Kor. 5, 1ff. Das anthropologische Problem wird zum soteriologischen, der Frage nach den Mitteln der Erlösung aus den Banden des sündigen Seins. Philo lehrt einen dreifachen Weg, auf dem die Seele zur göttlichen Heimat zurückkehren kann, den der Entsagung, des Glaubens und des mystischen Schauens. Das asketisch-mönchische Ideal der Stoiker findet bei ihm mehr als einmal kräftigen Ausdruck und ist wohl auch von ihm zeit seines Lebens nach Kräften verwirklicht worden — daher seine Begeisterung für die Therapeuten, gleichviel ob sie wirklich als Eremitenorden zu seiner Zeit existierten oder ein von ihm entworfenes Idealbild des Lebens der wahrhaft Weisen und Frommen sind. Aber die Formulierungen der stoischen Sittenlehre erscheinen bei Philo, seinem jüdischen Bewußtsein entsprechend, religiös gewendet, denn Tugendübung ohne mitwirkende göttliche Gnade ist eitel, weil der Mensch von Natur verdorben ist. Dem Erlösungsbedürfnis des Menschen muß notwendig die erbarmende Hilfe Gottes entgegenkommen. „Als irdische Wesen, als Fleisch und Blut (*ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδευμένος αἵματι*) bedürfen wir im höchsten Maße der göttlichen Hilfe" (quis rer. div. her. 58 Mg. I, 481), darum „pflanzt Gott der sterblichen Kreatur die irdischen Tugenden ein" (leg. alleg. I, 45 Mg. I, 52). Aber auch der zweite Weg, der der Erkenntnis, erhält durch den jüdischen Gottesbegriff Philos eine eigenartige Form. Gott ist ihm nicht Objekt höchster rationaler Erkenntnis, im Gegenteil, sein Wesen schließt das

Erfassen durch den endlichen Verstand völlig aus. Endliches und Unendliches sind absolute Gegensätze. Wohl aber weiß Philo — eine schöne Inkonsequenz — von einem religiösen Erkennen Gottes durch den Glauben, die „Königin der Tugenden". „Gott finden heißt erkennen, daß diese sichtbare Welt nicht auf sich selbst ruht; Gott finden heißt alles Sichtbare und Greifbare für unsicher und ungewiß halten und für gewiß das Unsichtbare und Ungreifbare; Gott finden heißt sich selbst aufgeben, das eigene Ich aus dem Zentrum der Welt herausrücken und ein höheres allmächtiges Wesen an seine Stelle treten lassen. Gott finden heißt glauben" (Bousset S. 514).

Aber höher noch ist der dritte Weg, der der mystischen Schauung in der Ekstase. Mit ihm vollendet sich Philos Frömmigkeit in Mysterienglauben und seine Philosophie in Mysterientheologie und Geheimlehre. Was rationale Erkenntnis und Glaube nicht erreichen können, Gott zu erfassen, das vollbringt die Ekstase, der mystische Aufstieg der Seele zum höchsten Wesen, vgl. quis rer. div. her. 69 (Mg. I, 482) mit Bezug auf 1. Buch Mose 12, 1: „Ergreift dich ein heißes Verlangen, Seele, die himmlischen Güter zu ererben, so verlaß nicht bloß ‚das Vaterland' d. h. den irdischen Leib, ‚die Freundschaft' d. h. die Sinne, ‚deines Vaters Haus' d. h. die Rede (gewöhnliche Ausdrucksweise), sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus gleich den Besessenen und Korybanten von heiliger Begeisterung ergriffen und zu Gott emporgerissen in prophetischer Vergottung. Nur der ererbt jene Güter, dessen Vernunft begeistert aus sich heraustritt und von himmlischer Liebe mächtig ergriffen zu dem wahrhaft Seienden [Gott] hinaufgezogen wird, von der Wahrheit auf breiter und ebener Straße geführt." Das letzte und höchste Ziel ist also das mystische Ver-

sinken der Frommen in Gott, und wie die heidnische Mysterienpraxis kennt Philo verschiedene Stufen in dem Fortschritt zu diesem Ziel, die Stufe des Anfängers (*ἀρχόμενος*), des Fortschreitenden (*προκόπτων*) und des Vollendeten (*τέλειος*). Der Vollendete ist der wahre Gottmensch (*ἄνθρωπος θεοῦ*), ein „Mittler zwischen der ungewordenen und der vergänglichen Natur", zwischen Gott und Welt, darum auch im Besitz göttlicher Eigenschaften, vor allem der „Freude" (*χαρά*) d. h. unendlicher Seligkeit: „das menschliche Geschlecht ist voll Trauer und Furcht, aber die göttliche Natur kennt keinen Kummer, keine Furcht, keine Leidenschaft. Sie allein besitzt die vollendete Freude und Glückseligkeit" vit. Abrah. 202 Mg. II, 29, vgl. dazu die klassische Stelle de Cherub. 86 Mg. I, 154. Und wie Gott neidlos die Frommen an seiner Freude teilnehmen läßt, so der Vollendete seine strebenden Brüder. Er wird ihr Prophet und Mystagog, vermittelt ihnen vom göttlichen Geist ergriffen „heilige Geheimnisse" (*ἱερὰ μυστήρια*) und „göttliche Weihen" (*τελετὰς θείας*). Das ist ganz Sprache und Geist der Mysterientheologie, mit der sich Philo eng vertraut zeigt und deren Charakteristiken die seiner eigenen Theologie sind: Hypostasenspekulation und Vergottungssehnsucht. — —

Es sind nur einige wenige markante Züge aus dem großen Bilde des hellenistisch-jüdischen Synkretismus, die hier zusammengestellt worden sind, aber sie werden genügen, um ein Verständnis für die Eigenart dieser geistigen Bewegung anzubahnen und ihre Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung des Christentums herauszustellen. Es ist nicht so, daß das theologisch-spekulative Element erst später an das Evangelium von der Gotteskindschaft herangebracht worden wäre, sondern es war vom Anfang seiner Verkündigung unter Ju-

den und Griechen an mit ihm verbunden, weil es ein Machtfaktor in der religiösen Kultur der Zeit war; ja es ist sogar seiner originalen Formulierung im Munde Jesu nicht fremd gewesen. Das beweist der „Mensch" als Selbstbezeichnung Jesu, an der zu zweifeln kein Grund vorhanden ist. Das Evangelium war nach Gottes Willen von Hause aus Gabe und Aufgabe, nicht bloß in dem Sinne, daß es dem Menschen religiös das Höchste schenkte, indem es an ihn die höchste Forderung des Willens stellte, sondern auch in dem anderen, daß es den Drang nach „Erkenntnis" mächtig anregte, aber zugleich forderte, die Kraft des Evangeliums nicht durch Theologie und Mystik zu ersticken. Das hat der große Heidenapostel mit scharfem Blick erkannt und dieser Forderung in gewaltigen unvergänglichen Worten Ausdruck gegeben (1. Kor. 13, 1ff.), weil er mehr als einmal in seinen Gemeinden der Gefahr, die dem Glauben von dieser Seite her drohte, klar und fest hatte ins Auge sehen müssen.

Anhang.

I. Über das jüdische Kirchenjahr und Kalenderwesen.

Das ältere jüdische Kirchenjahr hatte außer Sabbat, Neumond und den vier geschichtlichen Fasttagen zur Erinnerung an den Fall Jerusalems (im 4., 5., 7. und 10. Monat) folgende fünf Festtage:

Passah (im Neuen Testament immer in dieser aramäischen Form *πάσχα*) mit dem daran anschließenden „Fest der ungesäuerten Brote" (Mazzen), d. h. dem alten Massothfest (*τὰ ἄζυμα* Mc. 14, 1 AG. 12, 3);

Pfingsten, d. i. *πεντηκοστή* (1. Kor. 16, 8), oder „Tag der Pfingsten" (*ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς* AG. 2, 1), das alte israelitische „Wochenfest", sieben Wochen (d. 50. Tag) nach Massoth;

Laubhütten (*σκηνοπηγία* Joh. 7, 2);

Neujahr und

Versöhnungstag (*νηστεία* AG. 27, 9), wegen seiner hervorragenden Bedeutung von den Juden kurzweg „der Tag" genannt[1]).

Dazu kamen in späterer Zeit das von den persischen Juden übernommene Purimfest am 14./15. Adar (vgl. 2. Makk. 15, 36) und als geschichtliche Gedenktage das Tempelweihfest am 25. Kislev (vgl. I, S. 31 und 1. Makk. 4, 59 und Psalm 30, 1; *τὰ ἐγκαίνια* Joh. 10, 22), die kirchengeschichtliche Umformung des alten solaren Chanukafestes, der Feier der Wintersonnenwende durch Illumination der Häuser (daher der Ausdruck „Lichtmeß" [*φῶτα*] bei Josephus, Ant. 12, 7, 7), und der Nikanorstag zur Erinnerung an Judas' Sieg bei Adasa am 13. Adar 161 (vgl. 1. Makk. 7, 48f.); als kultischer Feiertag im eigentlichen Sinne endlich das sogenannte Fest des Holztragens (bei Josephus

---

[1]) Der dieses Fest behandelnde Mischnatraktat (Joma) deutsch von Fiebig in der oben S. 31 genannten Sammlung.

Jüd. Krieg II, 17, 6 ἡ τῶν ξυλοφόρων ἑορτή) am 15. Ab, vgl. o. S. 15.

Als besondere kirchliche Feste der ägyptischen Diaspora werden zwei genannt, das in Alexandria gefeierte Bibelgedenkfest zur Erinnerung an die Entstehung der Septuaginta (s. o. S. 22), vgl. Philo vita Mos. II, 7 (Mg. II, 140), und das Landesdankfest für die Errettung der ägyptischen Juden vor den Elefanten Ptolemäus' IV. resp. VII., vgl. 3. Makk. 6,36 u. Josephus c. Apion. II, 5 — beides fröhliche Volksfeste.

Passah-Massoth, Pfingsten und Laubhütten, die alten mit der Vieh- und Landwirtschaft eng verknüpften israelitischen Feste, sind ohne Zweifel von jeher nach dem Vollmond bestimmt worden: die beiden ersten als Anfang und Schluß der Getreideernte nach dem Frühlingsvollmond, also in den Monaten März/April resp. Mai/Juni; das dritte als Schluß der ganzen Ernte mit dem Einsammeln von Obst und Wein nach dem Herbstvollmond, also in den Monaten September/Oktober. In alter Zeit war aber Laubhütten zugleich Jahresschluß (vgl. 2. B. Mose 34, 22), denn das Jahr begann im Herbst. Daher noch später das jüdische Neujahr im Herbst gefeiert wurde, obgleich seit dem Exil der Jahresanfang nach babylonischer Sitte auf die Frühjahrsgleiche gelegt worden war. Das altisraelitische Neujahr wurde also zum kirchlichen Neujahr, das babylonische zum Anfang des bürgerlichen Jahres.

In nachexilischer Zeit wurden auch die babylonischen Monatsnamen aufgenommen an Stelle der schon in vorexilischer Zeit geübten Sitte, die Monate zu zählen, die ihrerseits wieder den Gebrauch der alten kananitischen Monatsnamen verdrängt hatte. Nach diesem babylonischen Kalender fielen nun die großen Feste in folgende Monate (vgl. 3. B. Mose 23, 4ff.):

Passah auf den 14. Tag des 1. Monats (Nisan) und
Massoth auf den 15.—21. Tag des 1. Monats,
Pfingsten auf den 50. Tag nach dem Beginn des Massothfestes, d. h. auf den 6. (u. 7.) Tag des 3. Monats (Sivān),
Neujahr auf den 1. Tag des 7. Monats (Tischri),
Versöhnungsfest auf den 10. Tag des 7. Monats,
Laubhütten auf den 15. Tag des 7. Monats.

Der babylonische Kalender, dem das sog. gebundene Mondjahr mit einem 19jährigen Schaltzyklus zugrunde lag (19 mal die jährliche Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr von 10 Tagen

21 Stdn. = $206^1/_2$ Tg. = 7 mal einem Schaltmonat von $29^1/_2$ Tg. = $206^1/_2$ Tg.), blieb auch im Seleucidenreich in Geltung, nur daß man in Syrien überwiegend das Jahr im Herbst begann, während die Juden die babylonische Form beibehielten. Ihre seleucidische Ära (vgl. die beiden geschichtlichen Makkabäerbücher) begann also im Frühjahr 311, die gewöhnliche im Herbst 312. Nun hat Schwartz[1]) vermutet, daß die Juden nach der völligen Beseitigung der Seleucidenherrschaft (129 v. Chr.) den nach der Herbstgleiche orientierten Kalender der im südlichen Syrien offenbar kulturell maßgebenden Handelsstadt Tyrus angenommen haben, was nach Willrich zu der Sitte, die Tempelsteuer in tyrischem Gelde zu berechnen (s. o. S. 15), gut paßt. Dieser tyrische (lunare) Kalender ist aber nach dem Jahre 46 v. Chr. wie alle im Osten eingebürgerten mit dem julianischen solaren Kalender ausgeglichen worden und in dieser Form (nach Schwartz' ansprechender Vermutung durch Herodes) auch für das jüdische Gebiet maßgebend geworden. Josephus wenigstens rechnet meist nach dem tyrisch-julianischen Kalender (vgl. Nieses Darlegungen im Hermes 1893 S. 197ff.). Natürlich, „Handel und Verkehr geboten dem betriebsamen Volke, eine feste und anerkannte Zeitrechnung zu gebrauchen, in der sich Kontrakte aufsetzen ließen", und das konnte, wenn der tyrische Kalender im jüdischen Gebiete bereits Wurzel gefaßt hatte, zur Zeit der römischen Souveränität nur der tyrisch-julianische sein. Aber wenn Schwartz nun weiter behauptet, es sei den Juden gar nicht eingefallen, neben diesem offiziellen bürgerlichen Kalender einen heiligen zu führen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keinen solchen hatten, so geht er zu weit. Denn derselbe Josephus rechnet auch nach einem lunaren jüdischen Kalender, und die Mischna bezeugt unmißverständlich, daß sich die Juden im 2. nachchristlichen Jahrhundert eines solchen, auf reiner Empirie beruhenden Kalenders bedienten, indem sie jedesmal mit dem Neumond einen neuen Monat begannen und proklamierten. Da aber diese empirisch festgestellten Monatsanfänge, die „Heiligung" des Neumondes, nur in den Monaten angesetzt wurden, die für die großen kirchlichen

---

[1]) Christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse. Neue Folge VIII, 6. Berlin, Weidmann. 1905). Dazu Ztsch. f. d. neutestamentliche Wissensch. 1906, S. 1ff.

Feste in Betracht kamen (Nisan, Ijjar, Ab, Elul, Tischri, Kislev, Adar), so folgt daraus, daß es sich bei diesem Kalendermodus um eine spezifisch-kirchliche Sitte handelte und daß die palästinensischen Juden der neutestamentlichen Zeit tatsächlich zwei Kalender hatten, einen für das bürgerliche und einen für das kirchlich-religiöse Leben. Zum Überfluß ist das auch bei Josephus (Altert. I, 3, 3) zu lesen, wenn er sagt, Mose habe für das gesamte gottesdienstliche Leben den Nisan oder Xanthikos als Ausgangspunkt gewählt, dagegen für das bürgerliche Leben („für Käufe und Verkäufe und die übrigen Einrichtungen") die alte Ordnung, d. h. die schon bei den Israeliten gebräuchliche Herbstära, die ja auch den tyrischen Kalender orientierte.

In diesem war aber Neujahr im 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 18. November heruntergegangen. Bei der Ausgleichung mit dem julianischen Kalender wurde daher dieser Tag als Jahresanfang, nach macedonischer Bezeichnung als 1. Dios festgehalten. So ergab sich folgende Gleichsetzung zwischen den römischen, babylonisch-jüdischen und den längst im Orient eingebürgerten und auch von Josephus gebrauchten macedonischen Monaten:

1.	(8.)	1.—30. Dios	= Marcheschwān	= 18. Nov.—17. Dez.
2.	(9.)	1.—30. Appelaios	= Kislev	= 18. Dez.—16. Jan.
3.	(10.)	1.—30. Audynaios	= Tebet	= 17. Jan.—15. Febr.
4.	(11.)	1.—30. (31.) Peritios	= Schebât	= 16. Febr.—17. März.
5.	(12.)	1.—31. Dystros	= Adâr	= 18. März—17. April.
6.	(1.)	1.—31. Xanthikos	= Nisan	= 18. April—18. Mai.
7.	(2.)	1.—31. Artemisios	= Ijjar	= 19. Mai—18. Juni.
8.	(3.)	1.—31. Daisios	= Sivān	= 19. Juni—19. Juli.
9.	(4.)	1.—31. Panemos	= Tammûs	= 20. Juli—19. Aug.
10.	(5.)	1.—30. Loos	= Āb	= 20. Aug.—18. Sept.
11.	(6.)	1.—30. Gorpiaios	= Elûl	= 19. Sept.—18. Okt.
12.	(7.)	1.—30. Hyperberetaios	= Tischri	= 19. Okt.—17. Nov.

Nach dem tyrisch-julianischen Kalender fiel also der dem jüdischen Nisan, dem Anfang des Kirchenjahres, entsprechende Monat Xanthikos zwischen Mitte April und Mitte Mai. Anders nach dem antiochenischen Kalender, wo er sich genau mit dem römischen April deckte, und wieder anders nach dem in der Provinz Asien geltenden, wo er auf den 21. Febr.—23. März fiel, und in Ägypten, wo ihm der Monat Pharmuthi = 27. März bis 25. April entsprach (Josephus, Altert. II, 14, 6). Angesichts dieser kalendarischen Wirrnis müßte man, mindestens für die Zeit bis zum Aufhören des Tempelkultus, geradezu ein besonderes

jüdisches Kirchenjahr voraussetzen, wenn es nicht, wie wir oben zeigten, durch die Überlieferung bezeugt wäre. Denn nur bei besonderer kirchlicher Festlegung der großen Pilgertempelfeste war die Teilnahme der nach den verschiedensten Kalendern rechnenden Diaspora an diesen überhaupt möglich. Die Grundlage dafür konnte selbstverständlich nur ein Kalender sein, der dem alten Charakter der großen jüdischen Feste einigermaßen gerecht wurde. „In der Praxis war der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau noch nicht gänzlich gelöst; an den Massoth mußte die Gerstenernte beginnen können, die Weinlese zu Laubhütten fertig sein" (Schwartz). Andere praktische Erwägungen kamen hinzu: die Jahreszeit mußte für längere Reisen, zumal für Seefahrten, geeignet, die Schiffahrt also schon etwa einen Monat früher eröffnet sein.

Welcher Art war nun dieser jüdisch-kirchliche Kalender? Man möchte annehmen, daß das Kirchenjahr wie seit alters nach dem Neumond der Frühjahrsgleiche orientiert war. Da diese im ersten nachchristlichen Jahrhundert auf den 22. März vormittags fiel, so wäre damit die Zeit vom 22./3. bis zum 18./4. als die der möglichen Jahresanfänge, mithin die Termine zwischen dem 5./4. und 2./5. als die möglichen Passahdaten (Vollmonde) gegeben. Letztere hätten sich also in den tyrisch-julianischen Monaten Dystros und Xanthikos hin und her bewegt. Den obenerwähnten Bedingungen entsprachen diese Termine insofern, als die Gerstenernte in den wärmeren Strichen tatsächlich schon Anfang April beginnen kann, während allerdings seit der Zentralisierung des Kultus in Jerusalem die alte Praxis der Darbringung der Erstlingsgarben (vgl. 3. B. Mose 23, 9ff.) wegen des bis zu vier Wochen differierenden Anfangs des Gerstenschnittes illusorisch geworden war, mithin für die Festsetzung von Passah-Massoth nur noch im allgemeinen in Betracht kommen konnte.

Die beiden von Josephus im „Jüd. Krieg" neben vielen andern gebotenen Passahdaten helfen uns leider nicht weiter in der Erkenntnis des kirchlichen Kalenders des älteren Judentums. V, 3, 1 nennt er den 14. Xanthikos als „Fest der Massoth", d. h. Passah, VI, 5, 3 dagegen den 8. Xanthikos. Erstere Bestimmungsart entspricht der in den „Jüd. Altertümern" öfter gegebenen: mit dem Namen X. ist einfach der jüdische Monat Nisan gemeint. Das Datum ist also das offizielle Passahdatum und nützt uns nichts. Letztere dagegen, die sich auf das Jahr 66 bezieht, hat nur Sinn, wenn sie nach dem bürgerlichen Ka-

lender gegeben ist. Es fragt sich aber, was Josephus mit dem Ausdruck „als das Volk zum Massothfest am 8. Xanthikos versammelt war“ gemeint hat, die Anfangs- oder die Schlußversammlung (vgl. 3. B. Mose 23, 7—8) des siebentägigen Festes vom 15.—21. Nisan. Dem genannten Datum des tyrisch-julianischen Kalenders entspricht der 25. April, der also der erste oder der letzte Tag des Massothfestes gewesen sein könnte. Passah-Massoth wäre dann entweder in die Woche vom 24. April bis 1. resp. 2. Mai oder in die vom 18.—24. (25.) April gefallen. Nur der erste Termin kann hier in Betracht kommen, und das war nur möglich, wenn der Brauch bestand, für das Passah-Massothfest einen mittleren Termin zu bestimmen, nämlich die Zeit um den Vollmond des tyrischen Monats Xanthikos — er trat im Jahre 66 am 28. April mittags ein —, und wenn der Anfang des Jahres dementsprechend festgelegt wurde. Durch rechtzeitige Schaltung konnte dafür gesorgt werden, daß der Passahtermin stets nach dem Äquinoktium fiel. Sollte die spätere jüdische Bestimmung, daß der 15. Nisan, d. h. der erste Tag der Massoth nie auf Montag, Mittwoch oder Freitag fallen durfte, ihre Wurzel in einer älteren Ordnung ähnlicher Art haben, so würde sich die Verschiedenheit zwischen dem wirklichen Vollmondsdatum im Jahre 66 und dem aus Josephus zu erschließenden Passahtage dieses Jahres noch viel einfacher erklären. Sicheres wird sich darüber nicht ausmachen lassen, solange wir nicht die Kalenderregeln der Jerusalemer Priesterschaft[1]) kennen (Merx, Evgl. d. Matth. S. 379).

Das Verhältnis von Passah und Todestag Jesu kann nur auf Grund von Mc. 14, 1f. bestimmt werden, denn hier liegt alte unverdorbene Überlieferung vor. Jesus ist zwei Tage vor dem Passah-Massothfest verhaftet, also am Tage vor Passah, d. h. nach jüdischer Rechnung im Laufe des Tages, mit dessen Abend das Passah begann, gekreuzigt worden. Sein letztes Mahl mit den Jüngern kann also nicht das gemeinkirchliche Passahmahl gewesen sein. Daß er nicht am 15. Nisan, d. h. am hochheiligen ersten Tag der Massoth gekreuzigt worden ist, ist selbstverständlich. Das einzig sichere Tagdatum in der Überlieferung ist wohl der Freitag oder richtiger nach jüdischem Sprachgebrauch der 6. Wochentag, vgl. Mc. 16, 2.

---

[1]) Nach der Mischna (Rôsch haschana I, 7) gab es eine besondere priesterliche Kalenderkommission, deren Amt nach dem Jahre 70 auf den Gerichtshof zu Jabun überging.

II. Zur Literaturgeschichte[1].

ca. 400—200.

Zusätze zu dem mit der älteren Sagen- und Thoraliteratur vereinigten Priesterkodex, z. B. 2. B. Mose 35—40 u. a. (P^s).
Ein großer Teil der Psalmen- und Spruchliteratur.
Zusätze zu den Prophetenschriften.
Jes. 23, 1—14; 19, 1—15; 14, 28—32. Joel. Obadja u. a.
Hiob. Hohes Lied. Der „Prediger". Jona.
Das Geschichtswerk des Chronisten (von Nachträgen abgesehen)[2].
Beginn der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) in Ägypten.
Des hellenistischen Juden Demetrius Chronographie „Über die jüdischen Könige", ± 215 wohl in Ägypten entstanden; erhalten in 3 Fragmenten durch die Exzerpte des alexandrinischen Literaten Alexander Polyhistor (1. Jahrhundert v. Chr.) in seinem Buche „über die Juden", vgl. Müller, Fragmenta historic. graec. III, 214ff., 224.

ca. 200—100.

Jes. 33 (± 160). 19, 16—25 (nach der Gründung des Oniastempels); 34, 1—35, 10; 15, 1—16, 2 (?); 24—27 (± 125, ausgenommen wohl 25, 1—5 [ca. 107 ?] u. s. u.); 23, 15—17 (?).
Sacharja 9—14 (± 170). 4. B. Mose 24, 23—24 (168?).
Daniel, ca. 165 hebräisch in Palästina geschrieben.
Die Psalmenliteratur der makkabäischen (z. B. Ps. 44, 74, 76—80, 83 u. a.) und der hasmonäischen (z. B. Ps. 110, 99, 60 u. a.) Zeit.

---

[1]) Die mit * versehenen Stücke sind übersetzt bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen 1900.

[2]) Zu den aus dem Alten Testament entnommenen Stücken vgl. Samml. Göschen 272.

Esther, ± 150 in Persien (?) geschrieben, wohl noch im 2. Jahrhundert ins Griechische übersetzt (114 ?).

*Die Spruchsammlung des Jesus Sirach, ± 180 hebräisch in Palästina geschrieben; die griechische Übersetzung stammt aus dem Jahre 132 v. Chr.

*Der Tobit- und Judithroman, ersterer wohl griechisch in Ägypten, letzterer hebräisch (aramäisch ?) in Palästina geschrieben.

*Das „Gebet Manasses“, vgl. 2. Buch d. Chron. 33, 12f. u. 18f., wohl ursprünglich griechisch geschrieben; vielleicht erst aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.

*Henoch I (sog. äthiopischer Henoch) Kapp. 1—36 u. 72—105 (vgl. Brief des Judas 14f.), eine im Laufe des 2. Jahrhunderts aramäisch in Palästina geschriebene Apokalypse.

Des pal. Juden Eupolemus Geschichtswerk „über die jüdischen Könige“, ± 157 (?) griechisch geschrieben, erhalten in 4 (5) Fragmenten, vgl. Müller III, 211f., 220, 225ff., 229.

Des ägypt. Juden Artapanus Geschichtsdichtung „über die Juden“; 3 Fragmente, vgl. Müller III, 212f., 219ff.

Des Aristeas Geschichte „über die Juden“, vgl. den Schluß der griechischen Hiobübersetzung 42, 17bff.; bei Müller III, 220.

Kleodemus (Malchus), „der Prophet“, Verfasser einer jüdische und griechische Ursprungssagen vermischenden jüdischen Geschichte; Müller III, 214. Derselben Art war:

Das Geschichtswerk eines anonymen Samaritaners (?) (= 1. Fragment des Eupolemus), Müller III, 214.

Jason v. Cyrene, Verfasser einer griechisch geschriebenen Geschichte über die makkab. Erhebung in 5 Büchern (vgl. 2. Makk. 2, 23 u. 26), benutzt im 2. Buch d. Makk.

Philo (der Ältere), jüdischer Verfasser eines griechischen Epos „Jerusalem“, einer poetischen Geschichte d. Juden, vgl. Müller III, 213f., 219, 229.

Des Samaritaners (?) Theodotus Epos über die Geschichte Sichems, Müller III, 217ff.

Der jüdische Dramatiker Ezechiel, schrieb u. a. ein biblisches Schauspiel „Der Auszug“ (ἐξαγωγή); erhalten in 6 Fragmenten bei Eusebius (Praep. Evang. IX, 28—29).

*Die ältesten jüdischen Stücke der Sibyllinischen Orakel im 3. Buch der Sammlung, ± 140. Dazu gehören auch die bei Theophilus aduto Alycum II, 36 (Ende des 2. Jahrhunderts

nach Chr.) überlieferten 84 Verse, die den Anfang des 3. Buches bildeten.

Pseudo-Hekatäus, d. h. das Werk eines alexandrinischen (?) Juden, der im Anschluß an des Historikers Hekatäus von Abdera (± 300) Bericht über die Juden ein Buch „über die Juden“ (resp. „über Abraham“) zu Propagandazwecken schrieb, vgl. Müller II 393ff. Möglicherweise stammt von ihm auch die in sein Werk eingeschobene

Sammlung meist gefälschter Verse aus griechischen Dichtern (Orpheus, Linus, Homer, Hesiod, Aeschylus, Sophokles, Euripides, Philemon, Diphilus), die demselben Zwecke dienen sollte; erhalten bei christlichen Schriftstellern (Clemens v. Alexandria [Stromata V, 14 u. Protreptic. VI—VII], Eusebius [Praep. evang. XIII, 12] u. in den fälschlich Justin d. Märtyrer zugeschriebenen Werken De monarchia c. 2—4 u. Cohort. ad Graec. 15 u. 18). — Möglicherweise gehört in diese Zeit auch

Pseudophokylides, d. h. ein längeres mit dem Namen des griechischen Spruchdichters Phokylides v. Milet (6. Jahrhundert v. Chr.) geschmücktes Gedicht rein moralischen Inhalts, das wohl jüdischer Herkunft ist, aber auf heidnische Spruchweisheit zurückgehen wird. Doch ist die Abfassungszeit dieses Werkes nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Deutsche Übersetzung von Nickel (Mainz 1833). — Als undatierbar sei hier sachlich angereiht

„Menander“, eine Spruchsammlung in der Art der alttestamentlichen Spruchliteratur, vielleicht eine heidnische Sentenzensammlung in jüdischer Bearbeitung oder umgekehrt (herausgegeben von Land, Anecdota Syriaca I 1862 mit lateinischer Übersetzung).

1. Jahrhundert vor Chr.

Jes. 25, 9—11 (?).

*Das sog. 3. Buch Esra, d. h. die griechisch geschriebene freie Bearbeitung des alttestamentlichen Buches Esra (in der LXX 1. Buch Esra); nicht vollständig erhalten.

*Die haggadischen Zusätze zum griechischen Estherbuche, wohl in Ägypten entstanden.

*Die haggadischen Zusätze zum griechischen Danielbuche (Gebet d. Asarja — Lobgesang der 3 Jünglinge — Geschichte d. Susanna — Vom Bel — Vom Drachen), wohl alle original-

griechisch. Das Gebet stammt vielleicht erst aus dem 1. Jahrhundert nach Chr.

*Das Buch der Jubiläen („Die kleine Genesis"), ein haggadischer Midrasch zum 1. Buch Mose, ursprünglich hebr. in Palästina geschrieben.

*Die Testamente der 12 Patriarchen (in ihrem jüdischen Grundstock), ein Gemisch von Haggada und Apokalypse, wohl nicht einheitlich; ob ursprünglich aramäisch geschrieben?

*Die Legende vom Martyrium des Jesaia d. h. Kap. 2, 1 bis 3, 12 u. 5, 2—14 der christlichen apokryphen „Himmelfahrt d. Jesaia" (vgl. Hebräer 11, 37). Doch kann die Legende auch aus dem 1. Jahrhundert nach Chr. stammen.

Die Apokalypse Abrahams, eine jüdische Schrift in christl. Überarbeitung, nach ihrem Grundstock hierher gehörig. — In diese Zeit dürften auch gehören:

Die jüdischen Grundlagen der christlichen Adambücher, z. B. *Das Leben Adams und Evas u. a., ferner die der christlichen Legende von Joseph u. Asenath, ev. auch:

Das Gebet Josephs, das Origenes einmal zitiert,

Das Buch von Jannes u. Jambres (vgl. 2. Tim. 3, 8);

Jüdische Noahbücher,

Das Buch Eldad u. Modad (vgl. 4. B. Mose 11, 26ff.), zitiert im „Hirten d. Hermas" (+ 100 n. Chr.) Vis. II, 3,

Die Apokalypse des Elias, aus der nach Origenes 1. Kor. 2, 9 stammen soll, u. a. m.

*Die sog. Bilderreden des äthiop. Henoch d. h. Kap. 37—71 mit Ausnahme der Zusätze 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25 (sog. noachische Bestandteile, vgl. auch 10, 1ff. 106—107), ± 30 entstanden, s. o. zu Henoch I.

*Die „Psalmen Salomos", 18 aus pharisäischen Kreisen stammende und ursprünglich hebräisch geschriebene Lieder aus der Zeit zwischen 63 und 45.

*Das 1. Buch der Makkabäer, ± 80 ursprünglich hebr. (oder aram.) geschrieben; behandelt auf Grund älterer, ins 2. Jahrhundert zurückreichender Quellen die Ereignisse von 175 bis 135 v. Chr., resp. bis 140, wenn 14, 16ff. Zusatz ist. Die am Schlusse 1. Makk. 16, 23f. erwähnte

„Geschichte des Hohenpriestertums des Johannes (Hyrcanus)" dürfte in dieselbe Zeit gehören.

*Das 2. Buch der Makkabäer, ein Auszug aus Jason v. Cyrene (s. o.), der mehr erbaulich die Ereignisse der Jahre 175—161

erzählt. Die einleitenden Briefe 1, 1—2, 18 sind späterer Zusatz.

*Die „Weisheit Salomos", ein Erzeugnis der jüngeren Spruchliteratur (s. o.), das Werk eines philosophisch gebildeten alexandrinischen Juden am Ausgang des 1. Jahrhunderts v. Chr., das wohl dem Apostel Paulus bekannt war.

Aristobul, alexandr. Verf. eines umfangreichen, aber nur in 3 Fragmenten (vgl. Eusebius Praep. evang. VIII, 10; XIII, 12, u. Hist. eccl. VII, 32, 17f.) erhaltenen Werkes, der in systematischer Besprechung der Thora diese als Quelle aller griech. Philosophie u. Bildung nachweisen wollte. Er ist vielleicht von Aristeas abhängig. Die Entstehungszeit ist allerdings sehr umstritten (2. Jahrhundert v. Chr.—2. Jahrhundert n. Chr.).

*Der Brief des Aristeas (Pseudoaristeas), ± 95 von einem ägyptischen Juden in ausgesprochen missionarischem Interesse geschrieben; eine Lobrede auf das Judentum und sein göttliches Gesetz im Anschluß an die Legende von der Entstehung der Septuaginta.

*Sibyllin. Orakel III, 46—92, zur Zeit des 2. Triumvirats ± 35.

1. Jahrhundert nach Chr.

*Die Himmelfahrt Moses (vgl. Brief d. Judas 9), eine antipharisäische Apokalypse aus der Zeit um 15, ursprünglich wohl hebräisch (aram.) in Palästina geschrieben; leider unvollständig. Identisch damit ist das in Kanonsverzeichnissen genannte Testament Moses.

Henoch II (sog. slavischer Henoch), eine wohl christlich interpolierte jüdische Apokalypse aus Kreisen, die der offiziellen Kirche ferner standen

*Die Apokalypse Baruchs, und zwar

a) die sog. syrische, die bald nach 70 hebräisch verfaßt worden ist, wahrscheinlich älteres apokalyptisches Material in sich aufgenommen und wohl am Schluß einen Zusatz erfahren hat;

b) die sog. griechische, slavisch und griechisch erhaltene kürzere, eine „Himmelfahrt Baruchs", die christlich überarbeitet nach der syrischen, also ev. erst im 2. Jahrhundert entstanden ist. Mit der Baruchapokalypse ist eng verwandt:

*Die Apokalypse Esras (sog. 4. Buch Esra), wahrscheinlich aus der Zeit Domitians. Auch sie ist ursprünglich hebräisch

(in der Diaspora ?) geschrieben und hat älteres apokalyptisches Material in sich aufgenommen.

*Das Buch Baruch, als Ganzes nach 70 wohl in Palästina entstanden, aber aus verschiedenen z. T. älteren Stoffen zusammengewachsen, von denen einige auf hebräische Originale zurückgehen. In der Septuaginta ist es mit dem Propheten Jeremia verbunden. Desgleichen

*Der Brief des Jeremia, der bisweilen als Anhang (6. Kapitel) des Buches Baruch aufgeführt wird; eine unbedeutende Warnung vor Götzendienst an die Diaspora, original griechisch und zeitlich nicht genau bestimmbar. — In unsere Zeit wird auch gehören die Schrift

Paralipomena Jeremiae (= Rest der Worte Baruchs), eine ursprünglich jüdische, aber christlich überarbeitete Kompilation verschiedener haggadischer Stoffe.

*Das sog. 3. Buch der Makkabäer, eine wohl auf Grund älteren legendarischen Materials (vgl. Josephus c. Ap. II, 5) griechisch geschriebene Legende, wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts, am Anfang verstümmelt.

Der Samaritaner (?) Thallus schrieb ca. 40 eine Weltchronik, in der Art des Kleodemus (s. o.) griechische und orientalische Sagenstoffe verbindend, vgl. Müller III, 517—519.

Flavius Josephus (Joseph, Sohn des jerusal. Priesters Matthias, ca. 37—105) schrieb:

a) ± 75 die Geschichte des jüd. Krieges („über den jüd. Krieg". Bellum iudaicum) in 7 Büchern, ursprünglich aram., zum Teil auf Grund von eigenhändigen Aufzeichnungen;

b) in 20 Büchern die Geschichte des jüdischen Volkes („Jüdische Archäologie", Antiquitates iudaicae) von der Urzeit bis zum Jahre 66 n. Chr., ein sehr ungleichmäßig gearbeitetes apologetisches Werk, vollendet ca. 93;

c) die Selbstbiographie (Vita), eine Art Anhang zur Archäologie, Verteidigung gegen die Josephus unbequeme Darstellung des Justus v. Tiberias (s. u.), geschrieben nach 100;

d) 2 Bücher „Gegen Apion" (contra Apionem), eine Apologie des Judentums gegen die zeitgenössische antisemitische Verdächtigung und Veralberung in großem Stil, nach 93 geschrieben; der ursprüngliche Titel ist unbekannt. — Deutsche Übersetzung der sämtlichen Werke von Clementz (Hendels Bibl. der Gesamtliteratur), des Jüdischen Krieges von Kohut (Linz 1901, mit wertvollen Anmerkgn.).

Justus von Tiberias, ein griechisch gebildeter Galiläer, schrieb gleichzeitig mit Josephus eine Geschichte des jüd. Krieges und eine Chronik der jüdischen Könige, wohl eine Art Weltchronik; beide sind verloren gegangen.

*Das sog. 4. Buch der Makkabäer (besser: „über die Herrschaft der Vernunft"), eine wohl am Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. in der Diaspora geschriebene Abhandlung über die Herrschaft der „frommen" Vernunft über das Triebleben in der Form einer religiösen Ansprache; das Werk eines von der stoischen Philosophie beeinflußten Juden.

Philo v. Alexandria (geb. ca. 20 v. Chr., gest. um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.), der klassische Vertreter des wissenschaftlichen hellenistischen Judentums, erstaunlich fruchtbar als Schriftsteller.

A. **Kommentarwerke** allegorischen Charakters. Dazu gehört:

I. Das wissenschaftliche Hauptwerk Philos „Legum allegoriae" (*νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, „allegorische Auslegung der heiligen Gesetze") zu ausgewählten Stellen des 1. B. Moses in ca. 20 Büchern[1]), nämlich:

1.—4. über 1. B. M. 2, 1—3, 1^a, 3, 1^b—8^a, 3, 8^b—19, 3, 20—23, wovon aber das 2. u. 4. Buch fehlt.

5. (4. Schluß?) 3, 24—4, 1 = De cherubim et flammeo gladio (*περὶ τῶν χερουβὶμ καὶ τῆς φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν).*

6. 4, 2—4 = De sacrificiis Abelis et Caini (*περὶ γενέσεως Ἀβὲλ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν).*

7. (Schluß von 6?) 4, 5—7 fehlt.

8. 4, 8—15 = Quod deterius potiori insidiari soleat (*περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι).*

9. 4, 16—25 = De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat (*περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται).*

---

[1]) Die Zahl ist unsicher, wie sich aus dem Folgenden ergibt. In der Überlieferung gehen unter dem Generaltitel nur 3 Bücher, nämlich leg. all. I = 1. B. M. 2, 1—17, II = 2, 18—3, 1^a, III = 3, 8^b—19. Alles Weitere geht unter Sondertiteln und wird so zitiert. Wahrscheinlich hat Philo selbst den Generaltitel nur für die Erklärung von 1. B. M. 2, 1—4, 25 festgehalten.

10. 6, 1—4 = De gigantibus *(περὶ γιγάντων)* und 6, 4—12 = Quod deus sit immutabilis *(ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον)*, nur ein Buch.
11. 6, 13—9, 19 = 2 Bücher De testamento *(περὶ διαθηκῶν)*, die fehlen.
12. 9, 20 = De agricultura *(περὶ γεωργίας)* 2 Bücher, von denen das 2., dessen Schluß fehlt, den Sondertitel De plantatione Noe *(περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον)* führt.
13. 9, 21—23 = De ebrietate *(περὶ μέθης)* 2 Bücher, von denen das 2. bis auf Fragmente verloren ist.
14. 9, 24—27 = De sobrietate *(περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε* od. *περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὔχεται καὶ καταρᾶται)*, wohl nur fragmentarisch erhalten.
15. 11, 1—9 = De confusione linguarum *(περὶ συγχύσεως διαλέκτων)*.
16. 12, 1—6 = De migratione Abrahami *(περὶ ἀποικίας)*.
17. 15, 1 = *περὶ μισθῶν* (de praemiis?), nicht erhalten.
18. 15, 2—18 = Quis rerum divinarum heres sit *(περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος· καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς)*.
19. 16, 1—6 = De congressu quaerendae eruditionis causa *(περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου)*.
20. 16, 6—14 = De profugis ([de fuga et inventione] *περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως)*.
21. 17, 1—22 = De mutatione nominum *(περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται)*.

[22. 18 ff. = De deo?]

23. [20, 3] 28, 12 ff., 31, 11 ff., 37 u. 40—41 = De somniis lib. I et II *(περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους)*, urspr. 5 Bücher; von den fehlenden muß mindestens eins (= 20, 3) unserm lib. I vorangegangen sein.

II. Quaestiones et solutiones *(ζητήματα καὶ λύσεις)*, dem Plane nach eine katechetisch-allegorische Erklärung zum ganzen Pentateuch, doch wahrscheinlich unvollendet. Erhalten sind die Fragen und Antworten zum 1. B. Mose (6 Bücher bis 1. Mose 28) und zum 2. B. Mose (2 Bücher von fünfen).

B. **Systematische Darstellungen.** Verschiedene selbständige, aber unter sich sachlich und formell zu einem kunstvollen Ganzen verbundene Arbeiten über das jüdische Gesetz:

I. a) De opificio mundi *(περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας)*, Prolog zum Ganzen.

b) Die *βίοι σοφῶν* zur Darlegung der *νόμοι ἄγραφοι*, nämlich:

1. De Abrahamo *(βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων τὸ πρῶτον ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ)*.

(2. Isaak und Jakob, verloren gegangen.)

3. De Josepho *(βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ)*.

c) Darlegung der *νόμοι ἀναγραφέντες*, nämlich:

1. De decalogo *(περὶ τῶν δέκα λόγων οἵ κεφάλαια νόμων εἰσίν)*.

2. De specialibus legibus *(περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α΄β΄γ΄δ΄)*:

α) de circumcisione, de monarchia lib. I et II, de praemiis sacerdotum, de victimis, de sacrificantibus;

β) von Schwur und Gelübde, de septenario, de cophini festo, de parentibus colendis;

γ) von Ehebruch und Unzucht, Mord und Totschlag;

δ) von Diebstahl, Falscheid, de iudice, de concupiscentia, de iustitia u. de creatione principum, „ein sehr achtungswerter Versuch, die mosaischen Spezialgesetze in eine systematische Ordnung zu bringen nach den 10 Rubriken des Dekalogs“ (Schürer)[1]).

3. De fortitudine, de humanitate, de paenitentia *(περὶ ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας)*[2]), bildet mit dem letzten Traktat von 2) de justitia zusammen einen Anhang zu de spec. leg.

4. De praemiis et poenis und De exsecrationibus *(περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* und *περὶ ἀρῶν)*, Epilog zum Ganzen. — Sachlich gehört dazu auch:

II. De vita Mosis *(περὶ τοῦ βίου Μωυσέως)* lib. I et II, die in den Ausgaben hinter dem Traktat de Iosepho zu stehen pflegen.

---

[1]) Wozu wohl als Teil der Traktat de nobilitate *(περὶ εὐγενείας)* gehört.

[2]) Auch Josephus hat eine Systematik der in den 5 Büchern Mose zerstreuten Materialien gegeben (Antiqu. 3, 90ff. u. 4, 176ff.).

C. **Vermischte Schriften:**

I. Quod omnis probus liber *(περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον)*, die 2. Hälfte einer den stoischen Grundgedanken von der Freiheit des Weisen behandelnden Schrift, deren verlorene 1. *(περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον)* die Antithese enthielt.

II. Adversus Flaccum *(εἰς Φλάκκον)* und De legatione ad Gaium *(περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον)*, der Rest eines 5 teiligen apologetischen Werkes, das, vermutlich unter dem Gesamttitel *περὶ ἀρετῶν*, den Sieg des Glaubens und der Tugend über Gottlosigkeit und Laster verherrlichen sollte. Das Erhaltene entspricht dem 3. und 4. Buche. Die Titel sind mißverständlich, es müßte etwa heißen: de Flacco resp. de Gaio Iudaeos vexante, oder um der Sachparallele willen, die des Christen Lactantius gleichnamige Schrift bietet: de mortibus persecutorum.

III. De providentia *(περὶ προνοίας)* in 2 Büchern.

IV. De Alexandro et (?) quod propriam rationem muta animalia habent *(Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα)*.

V. „Antisemitische Verleumdungen“, so etwa könnte man den Titel *ὑποθετικά* einer nur fragmentarisch erhaltenen Apologie des Judentums übersetzen, vergl. Euseb. Praep. ev. VIII, 6–7 u. 11.

VI. De vita contemplativa *(περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν [ἀρετῶν])*, eine Verherrlichung der mönchischen Genossenschaft der Therapeuten. Die Echtheit der Schrift ist stark umstritten, noch mehr die von:

VII. De incorruptibilitate mundi *(περὶ ἀφθαρσίας κόσμου)*. Ins Deutsche ist bis jetzt nur weniges aus Philos Schriften übersetzt, vgl. Biblioth. d. griech. u. röm. Schriftsteller über Judentum u. Juden. Leipzig I 1865, III 1870, IV 1872.

*Buch IV der Sibyllin. Orakel, ± 80 wohl in Kleinasien entstanden, und

*Buch V der Sibyllin. Orakel zum größten Teile, nach 70. — Auch die jüdische Grundlage des 1. und 2. Buches wird in diese Zeit gehören.

(Pseudo-Hystaspes, Verfasser einer jüdisch-apokalyptischen Schrift aus dem 1. Jahrhundert?)

Von den sog. Heraklitischen Briefen, einem Produkt der antiken Briefliteratur, gehören vielleicht zwei (4 u. 7) hierher

wegen ihrer Herkunft aus jüdischen oder jüdisch beeinflußten Kreisen resp. wegen ihrer jüdischen Überarbeitung (herausg. von Bernays 1869 mit Übersetzung).

Die jüdischen Grundlagen der Offenbarung Johannes, die wohl alle der Zeit vor 70 zuzuweisen sind. — Mindestens dem 1. Jahrhundert n. Chr. gehören auch:

Die jüdischen Grundlagen der Apostellehre (deutsch v. Harnack 1893), eines Leitfadens christlichen Sittenlebens, in dem ein älterer jüdischer Proselytenkatechismus („Die beiden Wege") verarbeitet ist.

2. Jahrhundert nach Chr.

Die Septuagintarevision des Theodotion (nach der Überlieferung eines Proselyten aus Ephesus), wohl in der 1. Hälfte dieses Jahrhunderts entstanden; doch können die Anfänge dieser revidierenden Arbeit an der griechischen Übersetzung ins 1. Jahrhundert hinaufreichen.

Die Septuagintaübersetzung des Aquila (n. d. Überlieferung eines Proselyten aus Pontus), unter Hadrian entstanden.

± 200 n. Chr. erfolgte auf Grund von älteren schriftlichen Aufzeichnungen die Redaktion des aus den wissenschaftlichen Erörterungen der Schriftgelehrten hervorgegangenen Rechts, die sog. Mischna, die fast nur halachische Bestandteile enthält[1]) (6 Ordnungen mit zusammen 60 Traktaten — deutsche Übersetzung von Samter, bis jetzt I—IV 1887—1898). Eine parallele Redaktion ist die sog. Thosephta. Die weitere gelehrte Bearbeitung dieses Materials erzeugte die Gemara, die zusammen mit der Mischna den Talmud bildet (palästinens. Talmud 4. Jahrhundert, babylonischer T. 5. Jahrhundert. — Deutsche Übersetzung des letzteren, von Goldschmidt im Erscheinen begriffen, 1897ff.). Der Talmud enthält Halacha und Haggada (Übersetzung der haggad. Stücke von Wünsche, jerus. Talmud 1880, paläst. T. 1886—89).

Ins 3. bis 8. Jahrhundert fällt die Redaktion der Targume, d. h. der aram. Übersetzungen resp. Umschreibungen der alttesta-

[1]) Eine Ausnahme macht der o. S. 34 erwähnte Traktat „Sprüche der Väter", der ethische Sentenzen angesehener Schriftgelehrten aus der Zeit von ca. 300 v. Chr. bis ca. 200 n. Chr. enthält.

mentlichen Schriften, und zwar der Targume zu den 5 Büchern Mose (Targ. Onkelos und Targ. Jeruschalmi I u. II) und zu den Prophetenschriften (Targ. Jonathan).

In dieselbe Zeit, zum Teil aber noch viel später fällt die umfangreiche Midraschliteratur, d. h. die Kommentare halachischen oder haggadischen Inhalts zu einzelnen Büchern des Alten Testaments — manches davon übersetzt von Wünsche in der Bibliotheca rabbinica, vgl. auch Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß d. Kanons I—III 1884 bis 1896 — und sonstige haggadische Literatur. Allen diesen Erzeugnissen des späteren Judentums liegen Überlieferungen der älteren Zeit zugrunde, so daß auch noch die mittelalterlichen Schriften für die neutestamentliche Zeit charakteristisches Material bieten.

Literatur.

E. Meyer, Gesch. d. Altertums III, 1. Stuttgart. 1901.

Schürer, Geschichte d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu. Leipzig. ^{3}II u. III. 1898.

Hausrath, Neut. Zeitgeschichte. Heidelberg. ^{3}I 1879, ^{2}II—IV 1873—77.

Holtzmann, Neut. Zeitgeschichte. Tübingen. ^{2}1906.

Wellhausen, Isr. u. jüd. Geschichte. Berlin. ^{4}1901.

Schlatter, Israel. Gesch. von Alexander d. Gr. bis Hadrian. Stuttgart. ^{2}1906.

Grätz, Gesch. d. Juden. Leipzig. III ^{4}1888.

Harnack, Die Mission u. d. Ausbreitung d. Christentums i. d. ersten drei Jahrhunderten. Leipzig. 2 Bd. ^{2}1906.

Gfrörer, Das Jahrhundert d. Heils. I. Stuttgart. 1838.

Bousset, Die Religion d. Judentums im nt. Zeitalter. Berlin. ^{2}1906.

Friedländer, Das Judentum i. d. vorchristl. griech. Welt. Wien. 1897.

Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb d. Jud. i. Zeitalter Jesu. Berlin. 1905.

Büchler, Der galiläische ʿam-haʾareṣ des 2. Jhdts. Beiträge zur inneren Geschichte des paläst. Judentums in den ersten zwei Jhdt. Wien. 1896 (nur Material).

Zunz, Die gottesdienstl. Vorträge d. Juden. Berlin. 1832.

Wellhausen, Die Pharisäer u. d. Sadducäer. Greifswald. 1874.

Hölscher, Der Sadduzäismus. Eine krit. Untersuchung zur spätern jüd. Religionsgesch. Leipzig. 1906.

Strack, Einleitung in d. Talmud. Leipzig. ^{2}1894.

Fiebig, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung. I Joma (Versö nun stag), II Sprüche d. Väter, III Berachoth (Segenssprüche). Tübingen. 1905 ff.

Monier, La notion de l'apostolat des origines à Irénée. Paris. 1903.

Bertholet, Die Stellung d. Israeliten u. d. Juden zu den Fremden. Tübingen. 1896.

Stähelin, Der Antisemitismus d. Altertums. Basel. 1905.

v. Gutschmid, Vorlesungen über Josephos' Bücher gegen Apion (Kleine Schriften IV, 336 ff.). Leipzig. 1893.

Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin der urchristlichen Mission (aus: Missionswiss. Studien. Berlin 1904).

Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich u. die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* (Ber. d. Kgl. Pr. Ak. d. Wiss. 1897, S. 200 ff.).

Bernays, Die Gottesfürchtigen bei Juvenal (Ges. Abhandlg. II, 71 ff.). Berlin. 1885.

Holtzmann, Lehrbuch der Neutest. Theologie. 2 Bde. Tübingen. 1897.

Wernle, Die Anfänge unserer Religion. Tübingen. ^{2}1904.

J. Weiß, Die Predigt Jesu v. Reich Gottes. Göttingen. ^{2}1900.

Dalman, Die Worte Jesu. I. (Einleitg. u. wichtige Begriffe. Anhang: Messian. Texte). Leipzig. 1898.

Bischoff, Jesus u. die Rabbinen. Leipzig. 1905.

Fiebig, Altjüdische Gleichnisse u. die Gleichnisse Jesu. Tübingen. 1904.

Everling, D. paulinische Angelologie u. Dämonologie. Göttingen. 1888.

Charles, A critical history of the doctrine of a futur life in Israel, in Iudaisme and in Christianity. London. 1899.

Greßmann, Der Ursprung d. israel-jüd. Eschatologie. Göttingen. 1905.

Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu. ^{3}I (Die mess.-apokalypt. Hoffnungen d. Judent.). Straßburg. 1903.

Hilgenfeld, Messias Judaeorum libris eorum paulo ante et paulo post Chr. n. conscriptis illustratus. Leipzig. 1869.

Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the Messianic idea among the Jews from the rise of Maccabees to the closing of the Talmud. London. 1877.

Brückner, Die Entstehung d. paulinischen Christologie. Straßburg. 1903.

Gry, Le millénarisme dans ses origines et son développement. Paris. 1904.

Th. Zahn, Einleitung i. d. Neue Testament. Leipzig. ^{3}I 1906. S. 1—52.

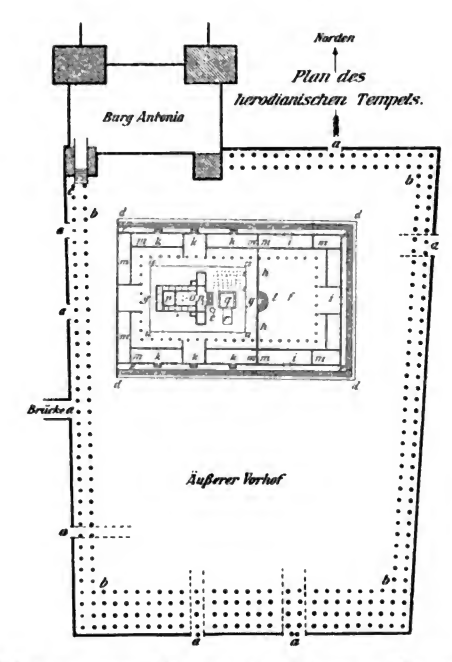
Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis d. Neuen Testam. Göttingen. 1903.

A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig. 1905.

Gfrörer, Philo u. die alexandrinische Theosophie. 2 Bd. Stuttgart. 1831.

Dähne, Gesch. Darstellung der jüd.-alexand. Religionsphilosophie. Halle. 1834.

Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger d. A. Test. (nebst Unters. über d. Gräcität Philos). Jena. 1875.



Erklärung zum Plan des herodianischen Tempels.

a Tore des äußeren Vorhofs. In der Nähe der in die Oberstadt führenden Brücke lag das „Rathaus", das Sitzungsgebäude des Synedriums, vgl. AG. 22, 30; 23, 10.
b Säulenhallen, im Süden in Form einer dreischiffigen Basilika. Die östliche hieß die „Halle Salomos", vgl. AG 3, 11.
c Treppen zur Antonia, vgl. AG. 21, 35.
d Steinerne Schranken mit den griechischen und lateinischen Warnungstafeln.
e Terrasse, zu der 14 (12) Stufen vom äußeren Vorhof herauf zum
f sog. Vorhof der Weiber führten.
g Höher gelegener Teil des inneren Vorhofes (Vorhof der Israeliten) mit dem eigentlichen Tempelgebäude.
h Mauer zwischen den beiden Teilen des inneren Vorhofes.
i Tore zum Frauenvorhof; das große östliche mit der exedra ist das sog. „schöne" Tor (vgl. AG. 3, 2), bei Josephus das „eherne", i. d. Mischna „Nikanortor" resp. „unteres Tor" (vielleicht auch „östliches Tor") genannt.

k Die zum höheren Männervorhof führenden 6 Tore, von der Terrasse durch 5 (?) Stufen getrennt; die mittleren hatten wahrscheinlich Hallenform (exedrae).

l Tor zum Männervorhof mit 15 halbkreisförmigen Stufen (das „obere" Tor).

m Sog. „Schatzkammern", d. h. Gemächer zum Aufbewahren von Tempelgerätschaften, des Tempelschatzes, der Depots u. a. Der Mc. 12, 41 erwähnte „Gotteskasten" (s. o. S. 15) hat im Frauenvorhof gestanden, Joh. 8, 20.

n Vorhalle des Tempelgebäudes, zu der 12 Stufen heraufführten; vorn offen, hinten durch eine Tür mit Vorhang gegen das Tempelinnere abgeschlossen; über der Tür der goldene Weinstock (Tacit. Hist. V, 5).

o Vorderer Raum des eigentlichen Tempels mit Schaubrottisch, Leuchter und Rauchopferaltar, vgl. Hebr. 9, 2.

p Sog. „Allerheiligstes", ein leerer, halbdunkler Raum, von dem vorderen durch einen doppelten Vorhang (vgl. Mc. 15, 38) getrennt.

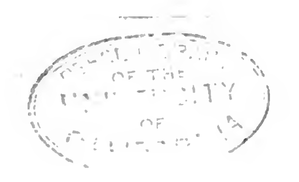
q Brandopferaltar mit Aufstieg (*r*) im Süden.

s Schlachtstätten und (nördlich davon) Marmortische zum Zurichten der Opfertiere.

t Waschbecken für die rituellen Waschungen der Priester.

u Steinerne Schranke zwischen dem „Vorhof der Israeliten" und dem „Vorhof der Priester".

Stellenregister.



Verzeichnis der erschienenen Bände.

Ackerbau- u. Pflanzenbaulehre von Dr. Paul Rippert in Berlin u. Ernst Langenbeck in Bochum. Nr. 232.

Agrikulturchemische Kontrollwesen, Das, von Dr. Paul Krische in Göttingen. Nr. 304.

Akustik. Theoret. Physik I. Teil: Mechanik u. Akustik. Von Dr. Gust. Jäger, Prof an der Univers. Wien. Mit 19 Abbild. Nr. 76.

— **Musikalische,** v. Dr. Karl L. Schäfer, Dozent an der Univers. Berlin. Mit 35 Abbild. Nr. 21.

Algebra. Arithmetik u. Algebra v. Dr. H. Schubert, Prof. a. d. Gelehrtenschule d. Johanneums in Hamburg. Nr. 47.

Alpen, Die, von Dr. Rob. Sieger, Prof. an der Universität und an der Exportakademie des k. k. Handelsmuseums in Wien. Mit 19 Abbild. u. 1 Karte. Nr. 129.

Altertümer, Die deutschen, v. Dr. Franz Fuhse, Direktor d. städt. Museums in Braunschweig. Mit 70 Abb. Nr. 124.

Altertumskunde, Griechische, von Prof. Dr. Rich. Maisch, neubearb. von Rektor Dr. Franz Pohlhammer. Mit 9 Vollbildern. Nr. 16.

— **Römische,** von Dr. Leo Bloch in Wien. Mit 8 Vollb. Nr. 45.

Analyse, Techn.-Chem., von Dr. G. Lunge, Prof. a. d. Eidgen. Polytechn. Schule i. Zürich. Mit 16 Abb. Nr. 195.

Analysis, Höhere, I: Differentialrechnung. Von Dr. Frdr. Junker, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart. Mit 68 Fig. Nr. 87.

— — — Repetitorium und Aufgabensammlung z. Differentialrechnung v. Dr. Friedr. Junker, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart. Mit 46 Fig. Nr. 146.

— — II: Integralrechnung. Von Dr. Friedr. Junker, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart. Mit 89 Fig. Nr. 88.

Analysis, Höhere, Repetitorium und Aufgabensammlung zur Integralrechnung von Dr. Friedr. Junker, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart. Mit 50 Fig. Nr. 147.

— **Niedere,** von Prof. Dr. Benedikt Sporer in Ehingen. Mit 5 Fig. Nr. 53.

Arbeiterfrage, Die gewerbliche, von Werner Sombart, Prof. an der Univ. Breslau. Nr. 209.

Arbeiterversicherung, Die, von Dr. Alfred Manes in Berlin. Nr. 267.

Arithmetik und Algebra von Dr. Herm. Schubert, Prof. an der Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg. Nr. 47.

— — Beispielsammlung zur Arithmetik u. Algebra v. Dr. Hermann Schubert, Prof. an der Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg. Nr. 48.

Ästhetik, Allgemeine, von Prof. Dr. Max Diez, Lehrer an d. Kgl. Akademie der bildenden Künste in Stuttgart. Nr. 300.

Astronomie. Größe, Bewegung und Entfernung der Himmelskörper von A. F. Möbius, neu bearb. v. Dr. W. F. Wislicenus, Prof. a. d. Univers. Straßburg. Mit 36 Abb. u. 1 Sternk. Nr. 11.

Astrophysik. Die Beschaffenheit der Himmelskörper von Dr. Walter F. Wislicenus, Prof. an der Universität Straßburg. Mit 11 Abbild. Nr. 91.

Aufgabensammlg. z. Analyt. Geometrie d. Ebene v. O. Th. Bürklen, Prof. am Realgymnasium in Schw.-Gmünd. Mit 32 Figuren. Nr. 256.

— — **d. Raumes** von O. Th. Bürklen, Prof am Realgymnasium in Schw.-Gmünd. Mit 8 Fig. Nr. 309.

— **Physikalische,** v. G. Mahler, Prof. der Mathem. u. Physik am Gymnas. in Ulm. Mit d. Resultaten. Nr. 243.

Aufsatzentwürfe von Oberstudienrat Dr. L. W. Straub, Rektor des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart. Nr. 17.

Dampfmaschine, Die. Kurzgefaßtes Lehrbuch m. Beispielen für das Selbststudium und den prakt. Gebrauch von Friedrich Barth, Oberingenieur in Nürnberg. Mit 48 Fig. Nr. 8.

Dampfturbinen, Die, ihre Wirkungsweise und Konstruktion von Ingenieur Hermann Wilda in Bremen. Mit 89 Abbild. Nr. 274.

Dichtungen a. mittelhochdeutscher Frühzeit. In Auswahl m. Einltg. u. Wörterb. herausgegeb. v. Dr. Herm. Jantzen, Direktor der Königin Luise-Schule in Königsberg i. Pr. Nr. 137.

Dietrichepen. Kudrun u. Dietrichepen. Mit Einleitung und Wörterbuch von Dr. O. L. Jiriczek, Prof. an der Univers. Münster. Nr. 10.

Differentialrechnung von Dr. Frdr. Junker, Prof. a. Karlsgymnasium in Stuttgart. Mit 68 Fig. Nr. 87.

— Repetitorium u. Aufgabensammlung z. Differentialrechnung von Dr. Frdr. Junker, Prof. am Karlsgymnasium in Stuttgart. Mit 46 Fig. Nr. 146.

Eddalieder mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen von Dr. Wilhelm Ranisch, Gymnasial-Oberlehrer in Osnabrück. Nr. 171.

Eisenhüttenkunde von A. Krauß, dipl. Hütteningen. I. Teil: Das Roheisen. Mit 17 Fig. u. 4 Tafeln. Nr. 152.

— II. Teil: Das Schmiedeisen. Mit 25 Figuren und 5 Tafeln. Nr. 153.

Elektrizität. Theoret. Physik III. Teil: Elektrizität u. Magnetismus. Von Dr. Gust. Jäger, Prof. a. d. Univers. Wien. Mit 33 Abbildgn. Nr. 78.

Elektrochemie von Dr. Heinr. Danneel, Privatdozent in Breslau. I. Teil: Theoretische Elektrochemie und ihre physikalisch-chemischen Grundlagen. Mit 18 Fig. Nr. 252.

Elektrotechnik. Einführung in die moderne Gleich- und Wechselstromtechnik von J. Herrmann, Professor der Elektrotechnik an der Kgl. Techn. Hochschule Stuttgart. I: Die physikalischen Grundlagen. Mit 47 Fig. Nr. 196.

Elektrotechnik II: Die Gleichstromtechnik. Mit 74 Fig. Nr. 197.

— III: Die Wechselstromtechnik. Mit 109 Fig. Nr. 198.

Epigonen, Die, des höfischen Epos. Auswahl aus deutschen Dichtungen des 13. Jahrhunderts von Dr. Viktor Junk, Aktuarius der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Nr. 289.

Erdmagnetismus, Erdstrom, Polarlicht von Dr. A. Nippoldt jr., Mitglied des Königl. Preußischen Meteorologischen Instituts zu Potsdam. Mit 14 Abbild. und 3 Taf. Nr. 175.

Ethik von Professor Dr. Thomas Achelis in Bremen. Nr. 90.

Exkursionsflora von Deutschland zum Bestimmen der häufigeren in Deutschland wildwachsenden Pflanzen von Dr. W. Migula, Professor an der Forstakademie Eisenach. 1. Teil. Mit 50 Abbild. Nr. 268.

— — 2. Teil. Mit 50 Abbild. Nr. 269.

Familienrecht. Recht des Bürgerlichen Gesetzbuches. Viertes Buch: Familienrecht von Dr. Heinrich Titze, Prof. a. d. Univ. Göttingen. Nr. 305.

Färberei. Textil-Industrie III: Wäscherei, Bleicherei, Färberei u. ihre Hilfsstoffe v. Dr. Wilh. Massot, Lehrer a. d. Preuß. höh. Fachschule f. Textilindustrie i. Krefeld. M. 28 Fig. Nr. 186.

Feldgeschütz, Das moderne, I: Die Entwicklung des Feldgeschützes seit Einführung des gezogenen Infanteriegewehrs bis einschließlich der Erfindung des rauchlosen Pulvers, etwa 1850 bis 1890, von Oberstleutnant W. Heydenreich, Militärlehrer an der Militärtechn. Akademie in Berlin. Mit 1 Abbild. Nr. 306.

— — II: Die Entwicklung des heutigen Feldgeschützes auf Grund der Erfindung des rauchlosen Pulvers, etwa 1890 bis zur Gegenwart, von Oberstleutnant W. Heydenreich, Militärlehrer an der Militärtechn. Akademie in Berlin. Mit 11 Abbild. Nr. 307.

Fernsprechwesen, Das, von Dr. Ludwig Rellstab in Berlin. Mit 47 Fig. und 1 Tafel. Nr. 155.
Festigkeitslehre von W. Hauber, Diplom-Ingenieur. Mit 56 Fig. Nr. 288.
Filzfabrikation. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Direktor der Königl. Techn. Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.
Finanzwissenschaft v. Präsident Dr. R. van der Borght in Berlin. Nr. 148.
Fischerei und Fischzucht v. Dr. Karl Eckstein, Prof. an der Forstakademie Eberswalde, Abteilungsdirigent bei der Hauptstation des forstlichen Versuchswesens. Nr. 159.
Formelsammlung, Mathemat., u. Repetitorium d. Mathematik, enth. die wichtigsten Formeln und Lehrsätze d. Arithmetik, Algebra, algebraischen Analysis, ebenen Geometrie, Stereometrie, ebenen u. sphärischen Trigonometrie, math. Geographie, analyt. Geometrie d. Ebene u. d. Raumes, d. Different.- u. Integralrechn. v. O. Th. Bürklen, Prof. am Kgl. Realgymn. in Schw.-Gmünd. Mit 18 Fig. Nr. 51.
— **Physikalische,** von G. Mahler, Prof. a. Gymn. in Ulm. Mit 65 Fig. Nr. 136.
Forstwissenschaft von Dr. Ad. Schwappach, Professor an der Forstakademie Eberswalde, Abteilungsdirigent bei der Hauptstation des forstlichen Versuchswesens. Nr. 106.
Fremdwort, Das, im Deutschen von Dr. Rud. Kleinpaul in Leipzig. Nr. 55.
Fremdwörterbuch, Deutsches, von Dr. Rud. Kleinpaul in Leipzig. Nr. 273.
Gardinenfabrikation. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Direktor der Königl. Technischen Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.
Geodäsie von Dr. C. Reinhertz, Prof. an der Techn. Hochschule Hannover. Mit 66 Abbild. Nr. 102.
Geographie, Astronomische, von Dr. Siegm. Günther, Prof. an der Techn. Hochschule in München. Mit 52 Abbild. Nr. 92.
— **Physische,** von Dr. Siegm. Günther, Prof. an der Königl. Techn. Hochschule in München. Mit 32 Abbild. Nr. 26.
— s. auch: Landeskunde. — Länderkunde.
Geologie von Prof. Dr. Eberh. Fraas in Stuttgart. Mit 16 Abbild. und 4 Taf. mit über 50 Fig. Nr. 13.
Geometrie, Analytische, der Ebene von Prof. Dr. M. Simon in Straßburg. Mit 57 Fig. Nr. 65.
— —**Aufgabensammlung zur Analytischen Geometrie der Ebene** von O. Th. Bürklen, Prof. am Kgl. Realgymnasium in Schwäb.-Gmünd. Mit 32 Fig. Nr. 256.
— **Analytische, des Raumes** von Prof. Dr. M. Simon in Straßburg. Mit 28 Abbild. Nr. 89.
— — **Aufgabensammlung z. Analyt. Geometrie d. Raumes** von O. Th. Bürklen, Prof. a. Realgymn. i. Schwäb.-Gmünd. M. 8 Fig. Nr. 309.
— **Darstellende,** von Dr. Robert Haußner, Prof. an der Univ. Jena. I. Mit 110 Fig. Nr. 142.
— **Ebene,** von G. Mahler, Prof. am Gymnasium in Ulm. Mit 111 zweifarb. Fig. Nr. 41.
— **Projektive,** in synthet. Behandlung von Dr. Karl Doehlemann, Prof. an der Universität München. Mit 91 Fig. Nr. 72.
Geschichte, Badische, von Dr. Karl Brunner, Prof. am Gymnasium in Pforzheim und Privatdozent der Geschichte an der Techn. Hochschule in Karlsruhe. Nr. 230.
— **Bayerische,** von Dr. Hans Ockel in Augsburg. Nr. 160.
— **des Byzantinischen Reiches** von Dr. K. Roth in Kempten. Nr. 190.
— **Deutsche, I: Mittelalter** (bis 1519) von Dr. F. Kurze, Prof. am Kgl. Luisengymn. in Berlin. Nr. 33.

Sammlung Göschen

Je in elegantem Leinwandband 80 Pf.

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.

Grammatik, Deutsche, und kurze Geschichte der deutschen Sprache von Schulrat Professor Dr. O. Lyon in Dresden. Nr. 20.

— **Griechische,** I: Formenlehre von Dr. Hans Meltzer, Prof. an der Klosterschule zu Maulbronn. Nr. 117.

— — II: Bedeutungslehre und Syntax von Dr. Hans Meltzer, Prof. an der Klosterschule zu Maulbronn. Nr. 118.

— **Lateinische.** Grundriß der lateinischen Sprachlehre von Prof. Dr. W. Votsch in Magdeburg. Nr. 82.

— **Mittelhochdeutsche.** Der Nibelunge Nôt in Auswahl und mittelhochdeutsche Grammatik mit kurzem Wörterbuch von Dr. W. Golther, Prof. an der Univers. Rostock. Nr. 1.

— **Russische,** von Dr. Erich Berneker, Prof. an der Univers. Prag. Nr. 66.

— — siehe auch: Russisches Gesprächsbuch. – Lesebuch.

Handelskorrespondenz, Deutsche, von Prof. Th. de Beaux, Officier de l'Instruction Publique. Nr. 182.

— **Englische,** von E. E. Whitfield, M. A., Oberlehrer an King Edward VII Grammar School in King's Lynn. Nr. 237.

— **Französ.** von Prof. Th. de Beaux, Officier de l'Instruction Publique. Nr. 183.

— **Italienische,** von Prof. Alberto de Beaux, Oberlehrer am Kgl. Institut S. S. Annunziata in Florenz. Nr. 219.

— **Spanische,** von Dr. Alfredo Nadal de Mariezcurrena. Nr. 295.

Handelspolitik, Auswärtige, von Dr. Heinr. Sieveking, Prof. an der Univers. Marburg. Nr. 245.

Handelswesen, Das, von Dr. Wilh. Lexis, Prof. a. d. Univers. Göttingen. I: Das Handelspersonal und der Warenhandel. Nr. 296.

— — II: Die Effektenbörse und die innere Handelspolitik. Nr. 297.

Harmonielehre von A. Halm. Mit vielen Notenbeilagen. Nr. 120.

Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Straßburg. Auswahl aus dem höfischen Epos mit Anmerkungen und Wörterbuch von Dr. K. Marold, Prof. am Königlichen Friedrichskollegium zu Königsberg i. Pr. Nr. 22.

Hauptliteraturen, Die, d. Orients v. Dr. M. Haberlandt, Privatdoz. a. d. Univers. Wien. I. II. Nr. 162. 163.

Heldensage, Die deutsche, von Dr. Otto Luitpold Jiriczek, Prof. an der Univers. Münster. Nr. 32.

— siehe auch: Mythologie.

Industrie, Anorganische Chemische, v. Dr. Gust. Rauter in Charlottenburg. I: Die Leblancsodaindustrie und ihre Nebenzweige. Mit 12 Taf. Nr. 205.

— — II: Salinenwesen, Kalisalze, Düngerindustrie und Verwandtes. Mit 6 Taf. Nr. 206.

— — III: Anorganische Chemische Präparate. Mit 6 Tafeln. Nr. 207.

— **der Silikate, der künstl. Bausteine und des Mörtels.** I: Glas- und keramische Industrie von Dr. Gustav Rauter in Charlottenburg. Mit 12 Taf. Nr. 233.

— — II: Die Industrie der künstlichen Bausteine und des Mörtels. Mit 12 Taf. Nr. 234.

Integralrechnung von Dr. Friedr. Junker, Prof. am Karlsgymn. in Stuttgart. Mit 89 Fig. Nr. 88.

Integralrechnung. Repetitorium und Aufgabensammlung zur Integralrechnung von Dr. Friedrich Junker, Prof. am Karlsgymn. in Stuttgart. Mit 50 Fig. Nr. 147.

Kartenkunde, geschichtlich dargestellt von E. Gelcich, Direktor der k. k. Nautischen Schule in Lussinpiccolo und F. Sauter, Prof. am Realgymn. in Ulm, neu bearb. von Dr. Paul Dinse, Assistent der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin. Mit 70 Abbild. Nr. 30.

Kirchenlied. Martin Luther, Thom. Murner, und das Kirchenlied des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Prof. G. Berlit, Oberlehrer am Nikolaigymnasium zu Leipzig. Nr. 7.

Klimakunde I: Allgemeine Klimalehre von Prof. Dr. W. Köppen, Meteorologe der Seewarte Hamburg. Mit 7 Taf. und 2 Fig. Nr. 114.

Kolonialgeschichte von Dr. Dietrich Schäfer, Prof. der Geschichte an der Univers. Berlin. Nr. 156.

Kompositionslehre. Musikalische Formenlehre von Stephan Krehl. I. II. Mit vielen Notenbeispielen. Nr. 149. 150.

Kontrollwesen, Das agrikulturchemische, von Dr. Paul Krische in Göttingen. Nr. 304.

Körper, der menschliche, sein Bau und seine Tätigkeiten, von E. Rebmann, Oberschulrat in Karlsruhe. Mit Gesundheitslehre von Dr. med. H. Seiler. Mit 47 Abbild. und 1 Taf. Nr. 18.

Kristallographie von Dr. W. Bruhns, Prof. an der Univers. Straßburg. Mit 190 Abbild. Nr. 210.

Kudrun und Dietrichepen. Mit Einleitung und Wörterbuch von Dr. O. L. Jiriczek, Prof. an der Univers. Münster. Nr. 10.

— — siehe auch: Leben, Deutsches, im 12. Jahrhundert.

Kultur, Die, der Renaissance. Gesittung, Forschung, Dichtung von Dr. Robert F. Arnold, Privatdozent an der Univers. Wien. Nr. 189.

Kulturgeschichte, Deutsche, von Dr. Reinh. Günther. Nr. 56.

Künste, Die graphischen, von Carl Kampmann, Fachlehrer a. d. k. k. Graphischen Lehr- und Versuchsanstalt in Wien. Mit zahlreichen Abbild. und Beilagen. Nr. 75.

Kurzschrift siehe: Stenographie.

Länderkunde von Europa von Dr. Franz Heiderich, Prof. am Francisco-Josephinum in Mödling. Mit 14 Textkärtchen und Diagrammen und einer Karte der Alpeneinteilung. Nr. 62.

— **der außereuropäischen Erdteile** von Dr. Franz Heiderich, Prof. a. Francisco-Josephinum in Mödling. Mit 11 Textkärtchen u. Profil. Nr. 63.

Landeskunde von Baden von Prof. Dr. O. Kienitz in Karlsruhe. M. Profil, Abbild. und 1 Karte. Nr. 199.

— **des Königreichs Bayern** von Dr. W. Götz, Prof an der Kgl. Techn. Hochschule München. Mit Profilen, Abbild. u. 1 Karte. Nr. 176.

— **von Britisch-Nordamerika** von Prof. Dr. A. Oppel in Bremen. Mit 13 Abbild. und 1 Karte. Nr. 284.

— **von Elsaß-Lothringen** von Prof. Dr. R. Langenbeck in Straßburg i E. Mit 11 Abbildgn. u. 1 Karte. Nr. 215.

— **der Iberischen Halbinsel** von Dr. Fritz Regel, Prof. an der Univers. Würzburg. Mit 8 Kärtchen und 8 Abbild. im Text und 1 Karte in Farbendruck. Nr. 235.

— **von Österreich-Ungarn** von Dr. Alfred Grund, Professor an der Univers. Berlin. Mit 10 Textillustration. und 1 Karte. Nr. 244.

— **des Königreichs Sachsen** v. Dr. J. Zemmrich, Oberlehrer am Realgymnas. in Plauen. Mit 12 Abbild. u. 1 Karte. Nr. 258.

— **von Skandinavien** (Schweden, Norwegen und Dänemark) von Heinrich Kerp, Lehrer am Gymnasium und Lehrer der Erdkunde am Comenius-Seminar zu Bonn. Mit 11 Abbild. und 1 Karte. Nr. 202.

— **des Königreichs Württemberg** von Dr. Kurt Hassert, Prof. der Geographie an der Handelshochschule in Köln. Mit 16 Vollbildern u. 1 Karte. Nr. 157.

Landwirtschaftliche Betriebslehre von Ernst Langenbeck in Bochum. Nr. 227.

Leben, Deutsches, im 12. Jahrhundert. Kulturhistorische Erläuterungen zum Nibelungenlied und zur Kudrun. Von Prof. Dr. Jul. Dieffenbacher in Freiburg i. B. Mit 1 Taf. und 30 Abbild. Nr. 93.

Lessings Emilia Galotti. Mit Einleitung und Anmerkungen von Prof. Dr. W. Votsch. Nr. 2.

— **Minna v. Barnhelm.** Mit Anm. von Dr. Tomaschek. Nr. 5.

Licht. Theoretische Physik II. Teil: Licht und Wärme. Von Dr. Gust. Jäger, Prof. an der Univers. Wien. Mit 47 Abbild. Nr. 77.

Literatur, Althochdeutsche, mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen von Th. Schauffler, Prof. am Realgymnasium in Ulm. Nr. 28.

Literaturdenkmäler des 14. u. 15. Jahrhunderts. Ausgewählt und erläutert von Dr. Hermann Jantzen, Direktor der Königin Luise-Schule in Königsberg i. Pr. Nr. 181.

— **des 16. Jahrhunderts I: Martin Luther, Thom. Murner u. das Kirchenlied des 16. Jahrhunderts.** Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Prof. G. Berlit, Oberlehrer am Nikolaigymnasium zu Leipzig. Nr. 7.

— — **II: Hans Sachs.** Ausgewählt und erläutert von Prof. Dr. Jul. Sahr. Nr. 24.

— — **III: Von Brant bis Rollenhagen: Brant, Hutten, Fischart, sowie Tierepos und Fabel.** Ausgewählt und erläutert von Prof. Dr. Julius Sahr. Nr. 36.

Literaturen, Die, des Orients. I. Teil: Die Literaturen Ostasiens und Indiens v. Dr. M. Haberlandt, Privatdozent an der Univers. Wien. Nr. 162.

— II. Teil: Die Literaturen der Perser, Semiten und Türken, von Dr. M. Haberlandt, Privatdozent an der Univers. Wien. Nr. 163.

Literaturgeschichte, Deutsche, von Dr. Max Koch, Professor an der Univers. Breslau. Nr. 31.

— **Deutsche, der Klassikerzeit** von Carl Weitbrecht, Prof. an der Techn. Hochschule Stuttgart. Nr. 161.

— **Deutsche, des 19. Jahrhunderts** von Carl Weitbrecht, Prof. an der Techn. Hochschule Stuttgart. I. II. Nr. 134. 135.

— **Englische,** von Dr. Karl Weiser in Wien. Nr. 69.

— — Grundzüge und Haupttypen der englischen Literaturgeschichte von Dr. Arnold M. M. Schröer, Prof. an der Handelshochschule in Köln. 2 Teile. Nr. 286. 287.

— **Griechische,** mit Berücksichtigung der Geschichte der Wissenschaften von Dr. Alfred Gercke, Prof. an der Univers. Greifswald. Nr. 70.

— **Italienische,** von Dr. Karl Voßler, Prof. an der Univers. Heidelberg. Nr. 125.

— **Nordische,** I. Teil: Die isländische und norwegische Literatur des Mittelalters von Dr. Wolfgang Golther, Prof. an d. Univers. Rostock. Nr. 254.

— **Portugiesische,** von Dr. Karl von Reinhardstoettner, Prof. an der Kgl. Techn. Hochschule München. Nr. 213.

— **Römische,** von Dr. Hermann Joachim in Hamburg. Nr. 52.

— **Russische,** von Dr. Georg Polonskij in München. Nr. 166.

— **Slavische,** von Dr. Josef Karásek in Wien. 1. Teil: Ältere Literatur bis zur Wiedergeburt. Nr. 277.

— — 2. Teil: Das 19. Jahrh. Nr. 278.

— **Spanische,** von Dr. Rudolf Beer in Wien. I. II. Nr. 167. 168.

Logarithmen. Vierstellige Tafeln und Gegentafeln für logarithmisches und trigonometrisches Rechnen in zwei Farben zusammengestellt von Dr. Hermann Schubert, Prof. an der Gelehrtenschule des Johanneums in Hamburg. Nr. 81.

Logik. Psychologie und Logik zur Einführung in die Philosophie von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Fig. Nr. 14.

Luther, Martin, Thom. Murner und das Kirchenlied des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Prof. G. Berlit, Oberlehrer am Nikolaigymnasium zu Leipzig. Nr. 7.

Magnetismus. Theoretische Physik III. Teil: Elektrizität und Magnetismus. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Univers. Wien. Mit 33 Abbild. Nr. 78.

Malerei, Geschichte der, I. II. III. IV. V. von Dr. Rich. Muther, Prof. an d. Univers. Breslau. Nr. 107—111.

Mälzerei. Brauereiwesen I: Mälzerei von Dr. P. Dreverhoff, Direktor d. Öffentl. u. I. Sächs. Versuchsstat. für Brauerei u. Mälzerei, sowie der Brauer- u. Mälzerschule zu Grimma. Nr. 303.

Maschinenelemente, Die. Kurzgefaßtes Lehrbuch mit Beispielen für das Selbststudium und den prakt. Gebrauch von Fr. Barth, Oberingenieur in Nürnberg. Mit 86 Fig. Nr. 3.

Maß-, Münz- und Gewichtswesen von Dr. August Blind, Prof. an der Handelsschule in Köln. Nr. 283.

Maßanalyse von Dr. Otto Röhm in Stuttgart. Nr. 221.

Materialprüfungswesen. Einführ. i. d. mod. Technik d. Materialprüfung von K. Memmler, Diplomingenieur. Ständ. Mitarbeiter a. Kgl Material-Prüfungsamte zu Groß-Lichterfelde. I: Materialeigenschaften. — Festigkeitsversuche. — Hilfsmittel f. Festigkeitsversuche. Mit 58 Fig. Nr. 311.
— — II: Metallprüfung u. Prüfung v. Hilfsmaterialien d. Maschinenbaues — Baumaterialprüfung — Papierprüfung. — Schmiermittelprüfung. — Einiges über Metallographie. Mit 31 Fig. Nr. 312.

Mathematik, Geschichte der, von Dr. A. Sturm, Professor am Obergymnasium in Seitenstetten. Nr. 226.

Mechanik. Theoret. Physik I. Teil: Mechanik und Akustik. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Univ. Wien. Mit 19 Abbild. Nr. 76.

Meereskunde, Physische, von Dr. Gerhard Schott, Abteilungsvorsteher an der Deutschen Seewarte in Hamburg. Mit 28 Abbild. im Text und 8 Taf. Nr. 112.

Messungsmethoden, Physikalische v Dr. Wilhelm Bahrdt, Oberlehrer an der Oberrealschule in Groß-Lichterfelde Mit 49 Fig. Nr. 301.

Metalle (Anorganische Chemie 2. Teil) v. Dr. Oskar Schmidt, dipl. Ingenieur, Assistent an der Königl. Baugewerkschule in Stuttgart. Nr. 212.

Metalloide (Anorganische Chemie 1. Teil) von Dr. Oskar Schmidt, dipl. Ingenieur, Assistent an der Kgl. Baugewerkschule in Stuttgart. Nr. 211.

Metallurgie von Dr. Aug Geitz, diplom. Chemiker in München, I. II. Mit 21 Fig. Nr. 313. 314.

Meteorologie von Dr. W. Trabert, Prof. an der Univers. Innsbruck. Mit 49 Abbild. und 7 Taf. Nr. 54.

Mineralogie von Dr. R. Brauns, Prof. an der Univers. Kiel. Mit 130 Abbild. Nr. 29.

Minnesang und Spruchdichtung. Walther von der Vogelweide mit Auswahl aus Minnesang und Spruchdichtung. Mit Anmerkungen und einem Wörterbuch von Otto Güntter, Prof. an der Oberrealschule und an der Techn. Hochschule in Stuttgart. Nr. 23.

Morphologie, Anatomie u. Physiologie der Pflanzen. Von Dr. W. Migula, Prof. a. d. Forstakademie Eisenach. Mit 50 Abbild. Nr. 141.

Münzwesen. Maß-, Münz- und Gewichtswesen von Dr. Aug. Blind, Prof an der Handelsschule in Köln. Nr. 283.

Murner, Thomas. Martin Luther, Thomas Murner und das Kirchenlied des 16. Jahrh. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Prof. G. Berlit, Oberl. am Nikolaigymn. zu Leipzig. Nr. 7.

Musik, Geschichte der alten und mittelalterlichen, von Dr. A. Möhler. Mit zahlreichen Abbild. und Musikbeilagen. Nr. 121.

Musikalische Formenlehre (Kompositionslehre) v. Stephan Krehl. I. II. Mit vielen Notenbeispielen. Nr. 149. 150.

Musikgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts von Dr. K. Grunsky in Stuttgart. Nr. 239.

— **des 19. Jahrhunderts** von Dr. K. Grunsky in Stuttgart. I. II. Nr. 164. 165.

Musiklehre, Allgemeine, v. Stephan Krehl in Leipzig. Nr. 220.

Mythologie, Germanische, von Dr. Eugen Mogk, Prof. an der Univers. Leipzig. Nr. 15.

— **Griechische und römische,** von Dr. Herm. Steuding, Prof. am Kgl. Gymnasium in Wurzen. Nr. 27.

— siehe auch: Heldensage.

Nautik. Kurzer Abriß des täglich an Bord von Handelsschiffen angewandten Teils der Schiffahrtskunde. Von Dr. Franz Schulze, Direktor der Navigations-Schule zu Lübeck. Mit 56 Abbild. Nr. 84.

Nibelunge, Der, Nôt in Auswahl und Mittelhochdeutsche Grammatik mit kurzem Wörterbuch von Dr. W. Golther, Prof. an der Univ. Rostock. Nr. 1.

— — siehe auch: Leben, Deutsches, im 12. Jahrhundert.

Nutzpflanzen von Prof. Dr. J. Behrens, Vorst. d. Großh. landwirtschaftl. Versuchsanst. Augustenberg. Mit 53 Fig. Nr. 123.

Pädagogik im Grundriß von Prof. Dr. W. Rein, Direktor des Pädagog. Seminars an der Univ. Jena. Nr. 12.

— **Geschichte der,** von Oberlehrer Dr. H. Weimer in Wiesbaden. Nr. 145.

Paläontologie v. Dr. Rud. Hoernes, Prof. an der Univ. Graz. Mit 87 Abbild. Nr. 95.

Parallelperspektive. Rechtwinklige und schiefwinklige Axonometrie von Prof. J. Vonderlinn in Breslau. Mit 121 Fig. Nr. 260.

Perspektive nebst einem Anhang üb. Schattenkonstruktion und Parallelperspektive von Architekt Hans Freyberger, Oberl. an der Baugewerkschule Köln. Mit 88 Abbild. Nr. 57.

Petrographie von Dr W. Bruhns, Prof. a. d. Univers. Straßburg i. E. Mit 15 Abbild. Nr. 173.

Pflanze, Die, ihr Bau und ihr Leben von Oberlehrer Dr. E. Dennert. Mit 96 Abbild. Nr. 44.

Pflanzenbiologie von Dr. W. Migula, Prof. a. d. Forstakademie Eisenach. Mit 50 Abbild. Nr. 127.

Pflanzenkrankheiten v. Dr. Werner Friedrich Bruck in Gießen. Mit 1 farb. Taf. u. 45 Abbild. Nr. 310.

Pflanzen-Morphologie, -Anatomie und -Physiologie von Dr. W. Migula, Prof. an der Forstakad. Eisenach. Mit 50 Abbild. Nr. 141.

Pflanzenreich, Das. Einteilung des gesamten Pflanzenreichs mit den wichtigsten und bekanntesten Arten von Dr. F. Reinecke in Breslau und Dr. W. Migula, Prof. an der Forstakad. Eisenach. Mit 50 Fig. Nr. 122.

Pflanzenwelt, Die, der Gewässer von Dr. W. Migula, Prof. an der Forstakademie Eisenach. Mit 50 Abbild. Nr. 158.

Pharmakognosie. Von Apotheker F. Schmitthenner, Assistent am Botan. Institut der Technischen Hochschule Karlsruhe. Nr. 251.

Philosophie, Einführung in die, von Dr. Max Wentscher, Prof. a. d. Univers. Königsberg. Nr. 281.

— Psychologie und Logik zur Einführ. in die Philosophie von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Fig. Nr. 14.

Sammlung Göschen Je in elegantem Leinwandband 80 Pf.

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig.

Photographie, Die. Von H. Keßler, Prof. an der k. k. Graphischen Lehr- und Versuchsanstalt in Wien. Mit 4 Taf. und 52 Abbild. Nr. 94.

Physik, Theoretische, I. Teil: Mechanik und Akustik. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Universſ. Wien. Mit 19 Abbild. Nr. 76.

— — II. Teil: Licht und Wärme. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Univ. Wien. Mit 47 Abbild. Nr. 77.

— — III. Teil: Elektrizität und Magnetismus. Von Dr. Gustav Jäger, Prof. an der Universſ. Wien. Mit 33 Abbild. Nr. 78.

— **Geschichte der,** von A. Kistner, Prof. an der Großh. Realschule zu Sinsheim a. E. I: Die Physik bis Newton. Mit 13 Fig. Nr. 293.

— — II: Die Physik von Newton bis zur Gegenwart. Mit 3 Fig. Nr. 294.

Physikalische Aufgabensammlung von G. Mahler, Prof. d. Mathem. u. Physik am Gymnasium in Ulm. Mit den Resultaten. Nr. 243.

Physikalische Formelsammlung von G. Mahler, Prof. am Gymnasium in Ulm. Mit 65 Fig. Nr. 136.

Physikalische Messungsmethoden v. Dr. Wilhelm Bahrdt, Oberlehrer an der Oberrealschule in Groß-Lichterfelde. Mit 49 Fig. Nr 301.

Plastik, Die, des Abendlandes von Dr. Hans Stegmann, Konservator am German. Nationalmuseum zu Nürnberg. Mit 23 Taf. Nr. 116.

Poetik, Deutsche, von Dr. K. Borinski, Prof. a. d. Univ. München. Nr. 40.

Posamentiererei. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Direktor der Königl. Techn. Zentralstelle für Textil-Ind. zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.

Psychologie und Logik zur Einführ. in die Philosophie, von Dr. Th. Elsenhans. Mit 13 Fig. Nr. 14.

Psychophysik, Grundriß der, von Dr. G. F. Lipps in Leipzig. Mit 3 Fig. Nr. 98.

Pumpen, hydraulische und pneumatische Anlagen. Ein kurzer Überblick von Regierungsbaumeister Rudolf Vogdt, Oberlehrer an der kgl. höheren Maschinenbauschule in Posen. Mit zahlr. Abbild. Nr. 290.

Quellenkunde zur deutschen Geschichte von Dr. Carl Jacob, Prof. an der Universſ. Tübingen. 2 Bde. Nr. 279. 280.

Rechnen, Kaufmännisches, von Richard Just, Oberlehrer an der Öffentlichen Handelslehranstalt der Dresdener Kaufmannschaft. I. II. III. Nr. 139. 140. 187.

Recht des Bürgerlichen Gesetzbuches. Viertes Buch: Familienrecht von Dr. Heinrich Titze, Prof. an der Universſ. Göttingen. Nr. 305.

Rechtslehre, Allgemeine, von Dr. Th. Sternberg, Privatdoz. an der Universſ. Lausanne. I: Die Methode. Nr. 169.

— II: Das System. Nr. 170.

Rechtsschutz, Der internationale gewerbliche, von J. Neuberg, Kaiserl. Regierungsrat, Mitglied des Kaiserl. Patentamts zu Berlin. Nr. 271.

Redelehre, Deutsche, v. Hans Probst, Gymnasialprof. in Bamberg. Mit einer Taf. Nr. 61.

Religionsgeschichte, Alttestamentliche, von D. Dr. Max Löhr, Prof. an der Universſ. Breslau. Nr. 292.

— **Indische,** von Prof. Dr. Edmund Hardy. Nr. 83.

— — siehe auch Buddha.

Religionswissenschaft, Abriß der vergleichenden, von Prof. Dr. Th. Achelis in Bremen. Nr. 208.

Renaissance. Die Kultur d. Renaissance. Gesittung. Forschung, Dichtung von Dr. Robert F. Arnold, Privatdoz. an der Univ. Wien. Nr. 189.

Roman. Geschichte d. deutschen Romans von Dr. Hellmuth Mielke. Nr. 229.

Russisch-Deutsches Gesprächsbuch von Dr. Erich Berneker, Prof. an der Universſ. Prag. Nr. 68.

Russisches Lesebuch mit Glossar von Dr. Erich Berneker, Prof. an der Univers Prag. Nr. 67.
— — siehe auch: Grammatik.
Sachs, Hans. Ausgewählt und erläutert von Prof. Dr. Julius Sahr. Nr. 24.
Säugetiere. Das Tierreich I: Säugetiere von Oberstudienrat Prof. Dr. Kurt Lampert, Vorsteher des Kgl. Naturalienkabinetts in Stuttgart Mit 15 Abbild. Nr. 282.
Schattenkonstruktionen v. Prof. J. Vonderlinn in Breslau. Mit 114 Fig. Nr. 236.
Schmarotzer u. Schmarotzertum in der Tierwelt. Erste Einführung in die tierische Schmarotzerkunde v. Dr. Franz v. Wagner, a. o. Prof. a. d. Univers. Gießen. Mit 67 Abbild. Nr. 151.
Schule, Die deutsche, im Auslande, von Hans Amrhein in Halle a. S. Nr. 259.
Schulpraxis. Methodik der Volksschule von Dr. R. Seyfert, Seminaroberlehrer in Annaberg. Nr. 50.
Simplicius Simplicissimus von Hans Jakob Christoffel v. Grimmelshausen. In Auswahl herausgegeb. von Prof. Dr. F. Bobertag, Dozent an der Univers. Breslau. Nr. 138.
Sociologie von Prof. Dr. Thomas Achelis in Bremen. Nr. 101.
Spitzenfabrikation. Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Direktor der Kgl. Techn. Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.
Sprachdenkmäler, Gotische, mit Grammatik, Übersetzung und Erläuterungen v. Dr. Herm. Jantzen, Direktor der Königin Luise-Schule in Königsberg i. Pr. Nr. 79.
Sprachwissenschaft, Germanische, v. Dr. Rich. Loewe in Berlin. Nr. 238.
— **Indogermanische,** v. Dr. R. Meringer, Prof. a d. Univ. Graz Mit einer Taf. Nr. 59.
Sprachwissenschaft, Romanische, von Dr. Adolf Zauner, Privatdozent an der Univers. Wien. I: Lautlehre u. Wortlehre I. Nr. 128.
— — II: Wortlehre II u. Syntax. Nr. 250.
— **Semitische,** von Dr. C. Brockelmann, Prof. an der Univers. Königsberg. Nr. 291.
Staatsrecht, Preußisches, von Dr. Fritz Stier-Somlo, Prof. an der Univers. Bonn. 2 Teile. Nr. 298 u. 299.
Stammeskunde, Deutsche, von Dr. Rudolf Much, a. o. Prof. an der Univers Wien. Mit 2 Karten und 2 Taf. Nr. 126.
Statik, I. Teil: Die Grundlehren der Statik starrer Körper v. W. Hauber, Diplom.-Jng. Mit 82 Fig. Nr. 178.
— II. Teil: Angewandte Statik. Mit 61 Fig. Nr. 179.
Stenographie nach dem System von F. X. Gabelsberger von Dr. Albert Schramm, Mitglied des Kgl. Stenogr. Instituts Dresden. Nr. 246.
— Lehrbuch der Vereinfachten Deutschen Stenographie (Einig.-System Stolze-Schrey) nebst Schlüssel, Lesestücken u. einem Anhang v. Dr. Amsel, Oberlehrer des Kadettenhauses Oranienstein. Nr. 86.
Stereochemie von Dr. E. Wedekind, Prof. an der Univers. Tübingen. Mit 34 Abbild. Nr. 201.
Stereometrie von Dr. R. Glaser in Stuttgart. Mit 44 Fig. Nr. 97.
Stilkunde von Karl Otto Hartmann, Gewerbeschulvorstand in Lahr. Mit 7 Vollbildern und 195 Text-Illustrationen. Nr. 80.
Technologie, Allgemeine chemische, von Dr. Gust. Rauter in Charlottenburg. Nr. 113.
Teerfarbstoffe, Die, mit besonderer Berücksichtigung der synthetischen Methoden von Dr. Hans Bucherer, Prof. an der Kgl. Techn. Hochschule Dresden. Nr. 214.
Telegraphie, Die elektrische, von Dr. Lud. Rellstab. M. 19 Fig. Nr. 172.

Testament. Die Entstehung des Alten Testaments von Lic. Dr. W. Staerk in Jena. Nr. 272.

— Die Entstehung des Neuen Testaments von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen in Bonn. Nr. 285.

Textil-Industrie II: Weberei, Wirkerei, Posamentiererei, Spitzen- und Gardinenfabrikation und Filzfabrikation von Prof. Max Gürtler, Dir. der Königlichen Techn. Zentralstelle für Textil-Industrie zu Berlin. Mit 27 Fig. Nr. 185.

— III: Wäscherei, Bleicherei, Färberei und ihre Hilfsstoffe von Dr. Wilh. Massot, Lehrer an der Preuß. höh. Fachschule für Textilindustrie in Krefeld. Mit 28 Fig. Nr. 186.

Thermodynamik (Technische Wärmelehre) von K. Walther und M. Röttinger, Dipl.-Ingenieuren. Mit 54 Fig. Nr. 242.

Tierbiologie I: Entstehung und Weiterbildung der Tierwelt, Beziehungen zur organischen Natur von Dr. Heinrich Simroth, Prof. an der Univers. Leipzig. Mit 33 Abbild. Nr. 131.

— II: Beziehungen der Tiere zur organischen Natur von Dr. Heinrich Simroth, Prof. an der Univers. Leipzig. Mit 35 Abbild. Nr. 132.

Tiergeographie von Dr. Arnold Jacobi, Prof. der Zoologie an der Kgl. Forstakademie zu Tharandt. Mit 2 Karten. Nr. 218.

Tierkunde v. Dr. Franz v. Wagner, Prof. an der Univers. Gießen. Mit 78 Abbild. Nr. 60.

Tierreich, Das, I: Säugetiere von Oberstudienrat Prof. Dr. Kurt Lampert, Vorsteher des Kgl. Naturalienkabinetts in Stuttgart. Mit 15 Abbild. Nr. 282.

Tierzuchtlehre, Allgemeine und spezielle, von Dr. Paul Rippert in Berlin. Nr. 228.

Trigonometrie, Ebene und sphärische, von Dr. Gerh. Hessenberg, Privatdoz. an der Techn. Hochschule in Berlin. Mit 70 Fig. Nr. 99.

Unterrichtswesen, Das öffentliche, Deutschlands i. d. Gegenwart von Dr. Paul Stötzner, Gymnasialoberlehrer in Zwickau. Nr. 130.

— **Geschichte des deutschen Unterrichtswesens** von Prof. Dr. Friedrich Seiler, Direktor des Kgl. Gymnasiums zu Luckau. I. Teil: Von Anfang an bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Nr. 275.

— — II. Teil: Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Nr. 276.

Urgeschichte der Menschheit v. Dr. Moriz Hoernes, Prof. an der Univ. Wien. Mit 53 Abbild. Nr. 42.

Urheberrecht, Das deutsche, an literarischen, künstlerischen und gewerblichen Schöpfungen, mit besonderer Berücksichtigung der internationalen Verträge von Dr. Gustav Rauter, Patentanwalt in Charlottenburg. Nr. 263.

Versicherungsmathematik von Dr. Alfred Loewy, Prof. an der Univ. Freiburg i. B. Nr. 180.

Versicherungswesen, Das, von Dr. iur. Paul Moldenhauer, Dozent der Versicherungswissenschaft an der Handelshochschule Köln. Nr. 262.

Völkerkunde von Dr. Michael Haberlandt, k. u. k. Kustos der ethnogr. Sammlung des naturhistor. Hofmuseums u. Privatdoz. an d. Univers. Wien. Mit 56 Abbild. Nr. 73.

Volkslied, Das deutsche, ausgewählt und erläutert von Prof. Dr. Jul. Sahr. Nr. 25.

Volkswirtschaftslehre v. Dr. Carl Johs. Fuchs, Prof. an der Univers. Freiburg i. B. Nr. 133.

Volkswirtschaftspolitik von Präsident Dr. R. van der Borght in Berlin. Nr. 177.

Waltharilied, Das, im Versmaße der Urschrift übersetzt und erläutert von Prof. Dr. H. Althof, Oberlehrer a. Realgymnasium i. Weimar. Nr. 46

Sa ... egantem ... ndband **80 Pf.**

... Leipzig.

Waltl ... Aus ... dich ... ein ... Pr ... Tec ...

Warr ... Pr ... aka ... Wa ...

— II. ... 36 ...

Wärr ... Lid ... Jä ... Mi ...

Wärr ... **me** ... M. ... Mi ...

Wäsch ... Wä ... ihr ... Le ... für ... 28 ...

Wass ... in ...

... extil-Industrie II: Weferei, Posamentiererei, ... d Gardinenfabrikation ... rikation von Prof. Max ... rektor der Königl. Techn. ... für Textil-Industrie zu ... 27 Fig. Nr. 185.

... **n Eschenbach.** Hart... e, Wolfram v. Eschen... ottfried von Straßburg. ... us dem höf. Epos mit ... n und Wörterbuch von ... rold, Prof. am Königl. ... leg. z. Königsberg i. Pr.

... nach der neuen deutschen ... ng von Dr. Heinrich ... 200.

... von Dr. Ferd. Detter, ... der Universität Prag.

... von Prof. K. Kimmich ... Mit 18 Taf. in Ton-, ... d Golddruck u. 200 Voll... dern. Nr. 39.

... **ometrisches,** von H. ... itekt und Lehrer an der ... schule in Magdeburg, ... arb. v. Prof. J. Vonderlinn, ... om. und staatl. gepr. Ingenieur ... Breslau. Mit 290 Fig. und 23 Tafeln im Text. Nr. 58.

... scheinen in rascher Folge.

rt

Ausführliche Verzeichnisse unberechnet und postfrei.

G. J. Göschen'sche Verlagshandlung in Leipzig.

